İSLAMCI KADIN SÖYLEMİ - KİME ALTERNATİF?

Toplum ve Bilim

72 BAHAR 1997

Sevda Alankuş Kural **"Alternatif kamular" ve İslamcı kadınlar**

Ahmet İnsel **Neoklasik iktisadın cazibesi**

Halil Nalçaoğlu **Temsil ve cinayet**

E. Fuat Keyman **Kemalizm, modernlik ve gelenek**

Murat Paker **Klasik ve yorumsamacı psikanalizde "geçmiş"**

Tayfun Atay **Ortadoğu'da aşiret ve devlet**

Hakan Mıhçı **İktisatta kurumsal değişim yaklaşımı**

Murat Güvenç & Oğuz Işık **"İstanbul'u okuma"ya devam**

Toplum ve Bilim

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

YAZI KURULU
Ulus Baker • Necmi Erdoğan
Oğuz Işık • Orhan Koçak
Mahmut Mutman • Bülent Peker
Erol Taymaz • Meyda Yeğenoğlu

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Ali Artun • Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Suat Aysu

DİZGİ
Maraton Dizgievi

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

İÇ BASKI VE CİLT
Şefik Matbaası

KAPAK BASKI
Sena Ofset

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 64/11
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 425 36 00 • 425 20 71 • Fax: 425 18 15

INTERNET WEB ADRESİ
http: //www.metu.edu.tr/
~www21/tb/tb.html

BİRİKİM YAYINLARI
Klodfarer Cad. İletişim Han
Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel. 516 22 60 • Fax: 516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

KOLAJ: Ümit Kıvanç.

YAYIN DANIŞMA KURULU
Asaf Savaş Akat / Asu Aksoy
Tosun Arıcanlı / Korkut Boratav
Ayşe Buğra / Reşit Canbeyli
Ümit Sakallıoğlu / Alain Duben
Atila Eralp / Selçuk Esenbel
Sureia Faroqhi / Nilüfer Göle
Ümit Hassan / Fatma Işıkda
Huricihan İslamoğlu İnan
Kemal İnan / Ahmet İnsel
Deniz Kandiyoti / Nihal Kara
Reşat Kasaba / Çağlar Keyder
Eser Köker / Levent Köker
Şerif Mardin / Ünal Nalbantoğlu
İlber Ortaylı / Oğuz Oyan
Ayşe Öncü / Doğan Özlem
Jale Parla / Mithat Sancar
Ömür Sezgin / İlkay Sunar
Burhan Şenatalar / Şirin Tekeli
İlhan Tekeli / Isenbike Togan
Zafer Toprak / İhsan Tunalı
Aydın Uğur / Galip Yalman
Faruk Yalvaç / Deniz Yenal
Zafer Yenal / Nurhan Yentürk

Toplum ve Bilim

72 BAHAR 1997

Sevda Alankuş Kural
Türkiye'de alternatif kamular/cemaatler ve İslamcı kadın kimliği **5**

Ahmet İnsel
Neoklasik iktisat ve modern toplum **45**

Halil Nalçaoğlu
Temsil ve cinayet **63**

E. Fuat Keyman
Kemalizm, modernite, gelenek: Türkiye'de "Demokratik Açılım" olasılığı **84**

LİTERATÜR ELEŞTİRİSİ

Murat Paker
Klasik ve yorumsamacı psikanalizlerin "geçmiş"e bakışları açısından karşılaştırılması **102**

Tayfun Atay
Kaşkaylar ve Kürtler: İki kitap temelinde Orta Doğu'da aşiret-devlet ilişkileri üzerine bir karşılaştırma denemesi **128**

İLETİŞİ / DEĞİNİ

Hakan Mıhçı
İktisadi büyüme ve kalkınmaya kurumsal değişim yaklaşımı **140**

Murat Güvenç/Oğuz Işık
İstanbul'u okumak II: Mahalle düzeyinde konut mülkiyeti statü farklılaşmasına ilişkin bulgular nasıl genellenebilir **153**

KİTAP TANITIMI **165**

D. Quataert & E.J. Zürcher: **Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nde işçiler ve işçi sınıfı (1839-1950)** (Özgür Gökmen)

C. Calhoun: **Eleştirel sosyal teori: Kültür, tarih ve fark sorunu** (Nuran Erol)

Bu sayıda...

Yılda dört kez yayımlanmaya başladığımız 1997'nin bu ilk (Bahar) sayısında, belirli bir konuya odaklanmadık. Yine de elinizdeki 72. sayının iki siklet merkezinden sözedebiliriz. İlki, Türkiye'de siyaset ve siyasal söylemler (ve bu bağlamda İslâmcılığın konumlanışı), ikincisi ise iktisat kuramının ve ideolojisinin eleştirisi.

Sevda Alankuş Kural'ın İslâmcı kadın literatürünü 'deşen' uzun ve titiz incelemesi, Türkiye'de İslâmcı kadınların söylemlerinin nasıl (ne kadar) bir alternatif kamusal alan açtığı sorularının cevabını arıyor. Bunu yaparken, İslâmcı kadınların kendilerini hem Kemalist kadınlara ve feministlere göre hem de erkek-İslâmcılık söylemine göre nasıl konumlandırdıklarını sorguluyor. E. Fuat Keyman da, "gelenek kurucu" yönüyle ele aldığı Kemalizmin siyasal alanı -ve buna bağlı olarak karşıtı sayılan İslâmcılığı da- hermenötik boyutta nasıl belirlediğini hatırlatıyor. Siyasal İslâmla ilgili tartışmaların soğukkanlılıktan uzaklaştığı bir zamanda, veri sayılan karşıtlıkların berisindeki sürekliliklere ve bağıntılara dikkat çeken bu makalelerin özellikle anlamlı olduğunu düşünüyoruz.

İkinci siklet merkezine gelirsek; Ahmet İnsel, "iktisat ideolojisinin eleştirisi"ne yönelik mesaisini, *Toplum ve Bilim*'in 68. sayısındaki makalesinden sonra bu sayıdaki katkısıyla sürdürüyor. Ahmet İnsel, "neoklasik iktisat kuramı günümüz iktisatçılarını neden bu kadar cezbediyor?" sorusunu sorarak, iktisat ideolojisinin eleştirisine dönük mesaisinin yeni bir ürününü sunmakta. İnsel, neoklasik iktisadın cazibesini, bu kuramın ideal-tipiyle modern toplumsal tahayyülün örtüşmesine bağlıyor. Hakan Mıhçı'nın *İletişi* bölümündeki yazısı da, kurumsalcı iktisat yaklaşımını tanıtarak, iktisadın 'ortodoksi'sinden sıyrılmasının ona açacağı ufuklara işaret ediyor.

Halil Nalçaoğlu, "Temsil ve Cinayet" başlıklı makalesinde, müzelerin ve ant-

ropolojik temsil dünyasının içinde gezerek yazı-iktidar-temsil ilişkisini "cinayet" kavramıyla inceliyor. Bu ilginç makale, (oryantalist) antropolojinin nesnesiyle ilgili "ölülük" varsayımı ile bu ölümü bizzat fiilen gerçekleştirme 'performansı' arasındaki geçişkenliği gösteriyor.

Tam da antropolojiyle ve *"Orient"*le ilgili ama oryantalist olmayan bir yazı *Literatür Eleştirisi* bölümümüzde yer almakta: Tayfun Atay'ın, Kaşkaylar ve Kürtlerle ilgili iki önemli antropolojik çalışma örneğinde Ortadoğu'da aşiret-devlet ilişkilerini yorumladığı makalesi. "Devlet" ve "aşiret" kavramlarının yekpâre ve değer-yükleyici kullanımlarının yanıltıcılığını hatırlatan bir katkı.

"Klasik ve yorumsamacı psikanalizlerin 'geçmiş'e bakışları açısından karşılaştırılması" başlıklı makale, 70. sayımızdaki "Psikanalizle bakmak" dosyamıza bir yankı ve katkı niteliği taşıyor. Murat Paker bu ayrıntılı çalışmasıyla, psikanalizle ilgili (tıp) meslek erbâbının toplumbilimsel düşünceye dönük teorik meşgaleden uzak duran alışıldık tutumuna verimli bir istisna teşkil etmekte.

Yankı aldığımız bir başka yazı, Murat Güvenç ile Oğuz Işık'ın geçtiğimiz sayıdaki "İstanbul'u okumak" çalışması oldu. Murat ve Güvenç ve Oğuz Işık, gelen yorum ve eleştirilerin şevkiyle, *İletişi* bölümünde bu çalışmalarına önemli bir şerh düştüler.

Toplum ve Bilim'in diğer üç sayısında ağırlıklı konular olacağını hatırlatalım: Yaz sayısı "özne", Güz sayısı "Türkiye'de muhafazakâr düşünce" ve Kış sayısı "Feminizm"e odaklanacak.

Türkiye'de alternatif kamular/cemaatler ve İslamcı kadın kimliği*

*Sevda Alankuş Kural***

Türkiye'nin global ölçekli gelişmelerle modernleşmenin krizine bağlı ve etkileri belirgin olarak 1980'li yılların ortalarından itibaren hissedilecek şekilde girdiği dönemin sonuçlarından bir tanesi, Cumhuriyet'in hedeflediği ulusal-kimlik inşasının önünde engel oluşturacakları düşünülerek özel alanda tutulmaya çalışılan dinsel, etnik kimliklerin kamusal alanda aleniyet/temsiliyet kazanmaları ve siyasete katılım talebinde bulunmaları olmuştur. Bu "yeni" kollektif aktörlerin kamusal alanda aleniyet/temsiliyet kazanma mücadeleleriyle karşılaştıkları engellemeler sonucunda ise kamusal alanın *(sözde)* "birlik *(biriciklik)* ve bütünlüğü" bozulmuş, başka ifadeyle kamusal alan, alternatif, paralel kamuların ya da cemaatlerin kendilerini ifadelendirmeye başlamalarıyla genişlemiştir.[1] Ancak içinde yaşadığımız pratikler, kamusal alanın sadece genişlemiş olmasına bakarak Türkiye'de *siyasetin radikal demokratik biçimde yeniden yapılanması,*

(*) Bu çalışmayla ilgili olarak iki kişiye, Ayşe Çavdar ve Aksu Bora'ya teşekkür etmek istiyorum. Her ikisi de ayrı ayrı katkılarla, çalışmanın problematiğinin zihnimde oluşmasına çok yardımcı oldular. Sonra da, her yardımlarını istediğimde bilgilerini, yorumlarını ve kaynaklarını benimle paylaştılar.

(**)A.Ü. İletişim Fakültesi

1 Kamusal alanı, Habermas'ın *Transformation of the Public Sphere* başlıklı, Arendt'in ise *İnsanlık Durumu* adlı çalışmalarındaki yaklaşımlarını eleştiriler doğrultusunda yeniden-tanımlayarak; farklı birey ya da kollektivitelerin özel alandan çıkarak "görünürlük/aleniyet" kazandıkları; dolayısıyla da isteseler de istemeseler de belirli bir meşruiyet aradıkları; bu arada da yüzyüze ya da dolayımlı bir "etkileşim/iletişim" içerisinde sürekli olarak yeniden konumlandıkları çoklu-söylemsel/eylemsel karşılaşmaların alanı olarak tanımlıyorum. Diğer yandan da kamusal alanın, biricik ve yekpare olmadığını, alternatif kamuların/cemaatlerin, bazen de, ulus-devletin siyasal sınırlarını bölen ya da aşan, alternatif/muhalif ya da paralel kamusal alanların (kamusallıkların) varlığıyla hem parçalanmış, hem de genişlemiş olduğunu düşünüyorum. Bu düşüncelerin temellendiği çalışmalar için, bkz.: N.Fraser:1992 ve 1995 ve J. Keane:1995.

belki de daha acil olarak demokratik-çoğulcu bir kamusal tartışma ortamının yaratılması umutlarını koruyabilmemize hiç de izin verecek bir nitelik taşımamaktadır.

Türkiye'de siyasetin radikal biçimde yeniden yapılanmasını da doğurabilecek bir demokratik-çoğulcu kamusal tartışma ortamının yaratılmasına dair umut acaba büsbütün yitirilmeli midir? Bu sorunun cevabını bulabilmenin bir yolu kanımca, "çoklu-karşılaşmalar alanı" olarak tarif edip, daha önce hiç olmadığı kadar parçalanmış ve büyümüş olduğunu iddia ettiğim Türkiye'deki kamusal alanın özelliklerinin anlaşılmaya çalışılmasıdır. Türkiye'de kamusal alan bugün, hegemonik ve karşı-hegemonik iktidar merkezlerinin karşılıklı olarak birbirlerinin söylem/eylem kodlarını yağmalamaya ve bozuma uğratmaya çalışırken, eklemlenmelerle dönüştükleri, böylelikle de sürekli olarak yeni mevzilere kaydıkları çok-söylemli bir nitelik kazanmıştır. Hegemonya mücadelesi esas olarak kamusal/siyasal alanlardaki hakimiyetini koruma amacındaki 'Cumhuriyetin kurucu-sahipleriyle', onların yerine gözkoyanlar arasında cereyan etmekte ve bunlar birbirleri karşısında sürekli olarak yeniden-konumlanarak, bir mevziden diğerine yer değiştirmektedirler. 'Ülkenin efendiliği'ne oynayan bu tarafların yanısıra kamusal alana ilk defa çıka(bile)n diğer kesimler ise, şimdilik sadece seslerini duyurmaya çalışmakta, üzerlerinde baskı kuran iktidarları dönüştürücü, etkin bir mücadele örgütleyememektedirler. Böyle bir tablo karşısında ve Türkiye için 'yaşanabilir bir gelecek' dert edinildiğinde, kamusal alanda cereyan eden sözkonusu çoklu-karşılaşmaların hangi mecralarda seyrettiğinin anlaşılmaya çalışılması önemlidir. Çünkü mekansal/zamansal sınırları artık iyice belirsizleşmiş olmakla birlikte günümüzde kamusal alan hâlâ, iktidarların meşruiyetlerini kazanıp, kaybettikleri, bunun için de hakimiyet mücadelesi veren taraflarca sürekli olarak belli bir şefkat/şiddet dengesiyle kontrol altında tutulması gereken; tabi konumdakiler tarafından ise, eşitsizlik/baskıyı üreten diğer (özel ve politik) alanların dönüştürülmesi için verilecek mücadeleler için "glokal"[2] ittifaklar kurarak, projeler şekillendirilen mevzi olarak önemlidir.

Bu çalışma belirlenmeye çalışılan yukarıdaki problematik içerisinde Türkiye'nin kamusal alan fotoğrafını ortaya çıkarmayı, bunun için de hegemonik iktidar/güç merkezleriyle, karşı-hegemonik olanların birbirleri arasında ve karşısındaki konumlanışlarının bu fotoğraf içerisindeki yerlerini netleştirmeyi hedefleyen bir araştırma dizisinin parçasıdır. Kemalist-Cumhuriyetçi tarihin özel alana sürgün ettiği, ancak uzun süreli bu sürgünden dönerek, kamusal ve siya-

2 *Glokal* sözcüğünü, globalleşme tartışmaları içerisinde önemli bir yeri olan 'günümüzde global (evrensel) ve lokal olanın ilişkisi' problemini çözen bir kavram olarak Robertson'dan alarak kullanıyorum. Böylelikle günümüzde her ekonomik, politik, kültürel ilişkinin karşılıklı olarak birbiri içerisine yerleşmiş, birbirleriyle eklemlenmiş bir global-lokal pratiği içerisinden anlaşılabileceği iddiasını paylaşmış oluyorum. Bkz.: Robertson, 1995:28-37.

sal alanlarda iktidar/hakimiyet mücadelesine girişen politik İslamın söylemini bir ucundan aralamayı amaçlamaktadır. Böylelikle politik İslamın, Türkiye'nin siyasal/kamusal yaşamının yeniden biçimlenmesinde nasıl bir rol oynayacağı anlaşılmak istenmiştir. Kuşkusuz belirtilen amacın gerçekleştirilebilmesi ancak, politik İslama dair çok geniş kapsamlı bir araştırma ile mümkün olabilir. Bu nedenle konu, *politik İslamı temsilen, İslamcı kadınların söylemsel konumla(nışla)rının anlaşılmaya çalışılmasıyla* sınırlanmıştır. Niçin böyle bir sınırlama yapıldığını izleyen bölümde açıklamaya çalışacağız.

Politik İslamın söylemi ve İslamcı kadınlar

Kamusal alandan menedilen İslam, Türkiye'de (de), özel alana hiç sığamamış, özel alanın mahremiyet/yakınlık ilişkileriyle ekonomik/gündelik ilişkiler cephelerinde hakim olan(lar)a alternatif bir ağ oluşturacak şekilde örgütlenip, kazandığı yeni güç ve tarifle, bulduğu en uygun koşullarda oraya dönerek, hegemonya mücadelesinde konumlanmıştır: Sivil toplum alanındaki boşlukları dolduracak şekilde okullar, camiler, vakıflar, dayanışma örgütleri, yerleşim yerleri, ekonomik işletmeler kurmuş, iletişim sektöründe kendi pazarına sahip çıkabilecek duruma gelmiş, siyasal alanda ise önemli sayısal ve kurumsal temsiliyet kazanarak alternatif bir iktidar merkezi haline dönüşmüştür. Şimdi de bütün bu alanlar üzerinde hakimiyet mücadelesi vermektedir. Ancak Türkiye'deki politik İslamcı yelpazeyi temsil eden kanatların (cemaatlerin, tarikatların, yolların) çokluğu ve bunların aynı zamanda birbirleri üzerinde de nüfuz oluşturmak üzere hakimiyet arayışı içinde görünmeleri karşısında, kolayca tarifi yapılabilecek yekpare bir İslamcı söylemden sözetmeye imkan bulunmamaktadır. Dahası, yukarıda da belirtildiği gibi, politik İslamcı söylem(ler), girişmiş olduğu hegemonya/hakimiyet mücadelesinde sürekli olarak yeniden-konumlanıp, kayarak mevzi değiştirmektedir. Bu durum, bir yandan Müslümanlığın doğup yayıldığı coğrafyalarda dünyevi iktidarın paylaşılma ve örgütlenme süreci içerisinde Kuran'ın yorumlanıp, uygulanma biçimlerine bağlı olarak ortaya çıkan farklı pratiklerden, diğer yandan ise yakın zamanlarda yeni bir tarifle *glokal* olarak radikalleşen İslamın, Türkiye tarihindeki yeriyle, bu tarih boyunca sergilediği iktidar ve muhalefet edebilme usluplarından kaynaklanmaktadır. Nihayet İslamcı söylemde izlediğimiz mevzi değiştirmeler, hegemonik (söylemsel/ideolojik) mücadelenin eklemleyici pratiklerle işleyişinden kaynaklanmaktadır.

Dolayısıyla tıpkı karşısında olmak iddiası taşıdığı Kemalist söylem gibi "içi boşalmış bir gösterene" dönüşecek şekilde sürekli kayıyor olması karşısında[3]

3 "Kemalist ideolojinin içi boşalmış bir gösterene dönüşmüş olması" konusunda, Bkz.: Çelik, 1996; İslami anlatının 'pek çok farklı söylem ve kombinasyonlar içinde eklemlenmiş, bir tür "yüzer gezer gösterge" olarak' kuruluşuna ilişkin olarak, bkz.; Mutman, 1996; 57.

politik İslamcı söylemin analizi, onu belirli momentlerde *sabitlenebilir ve temsil edilebilir* bir şey saymadığımız sürece imkansızlaşacaktır. O halde bir okuma çabasına girişebilmemiz için ilk olarak, politik İslamcı söylem(ler)e sabitlermiş gibi muamele etmek durumundayız. İkinci olarak da, politik İslamın söyleminin -"temsil" sözcüğünün problematik niteliğine rağmen- İslamcı kadınların "temsilciliği" üzerinden aralanabileceğini varsaymak durumundayız. Şu soruyla yola çıkıyoruz: Erkek sözüyle ya da erkek sözüne göre kurulup/okunan İslam, "özüne" *(Kur'ana)* uygun düşmeyen bir kadın sözünü içinde barındırabilir mi? Biz, İslamdaki tevhid ilkesini gözönünde bulundurup, bu soruya "hayır" cevabı vererek, temsil sözcüğünün ifade ettiği "birisinin yerine geçme, onun adına konuşma" anlamında, İslamcı kadınların, politik İslamı temsil edebileceğini varsayıyoruz. Politik İslamın Türkiye'deki yakın tarihinde, kamusal alana yeni bir tarifle çıkarlarken İslamcı kadınlara yükledikleri rolü hatırlamak ise, bu varsayımımızı -*şimdilik*- haklılaştırabiliyor.

Politik İslam, laik-Cumhuriyetçi söylemin hakimiyetindeki kamusal alanda öncelikli hedef olarak bu söylemin meşruiyetinin altını kazımayı amaçlayan karşı-hegemonik mücadeleyi başlatırken, Cumhuriyetin modernleş(tir)meci zihniyetini temsil eden üniversitelerin kapılarında türbanlarıyla eyleme duran genç İslamcı kadınlar, bu "yeni" İslami hareketin en dönüştürücü eylemlerinden birisiyle, *semiyotik/sembolik*[4] bir *B/başkaldırı* içine girmişlerdir. Politik İslamın kendilerinden beklediği şekilde 'İslamın kamusal alandaki mevcudiyetini örtüleriyle alenileştirerek', tebliğ görevlerini yerine getirmeye başlamışlardır. Bu arada İslamcı kadınların üniversite yaşamı sonrasında, örneğin mesleklerini

4 Bu ayrımı K.Oliver'ın okumalarıyla, J.Kristeva'dan alarak kullanıyorum. Kristeva'nın psikanalitik yaklaşımı içerisinde anlamın içinde oluştuğu sembolik düzen, semiyotik ve sembolik öğelerden meydana gelmektedir ve bunlar karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdırlar. Burada semiyotik olan, çocuğun Lacan'ın ayna evresi olarak adlandırdığı ödipal dönem öncesinde annesinin bedeniyle kurduğu birlik/bütünlük *(chora)* halinin sonradan Babanın (sembolik) düzenine giriş sırasında bastırılacak güdülerini/arzularını anlatmaktadır. Ancak, Kristeva'ya göre, çocuk sembolik düzene (Babanın Yasasının ve dilinin alanına) dahil olduğunda, semiyotik öğeler hiç bir zaman tümüyle bastırılamamış olarak sürerler ve onların bu devamlılığı sembolik düzenin birliğine/yasasına bir meydan okuyuştur. Böylelikle, sembolik düzen sadece Yasanın değil, aynı zamanda bu Yasaya direnişlerin düzenidir. İşte sembolik düzenin bu çelişkili yapısı, (dilin) anlamlandırma sisteminde devrim yapılabilmesini mümkün kılar. Ancak devrim birinin diğerini yok etmesi biçiminde sonuçlanamaz. Sembolik düzenin büsbütün değiştirilmesi medeniyetin/kültürün yok edilmesidir: Yasayı temsil edenle (sembolik), onu ihlal edenin (semiyotik), bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi sosyo-ekonomik olanın değişimini mümkün kılar. Şimdi Kristeva gibi yaparak, bireysel kimliğin süreçleriyle ilgili olarak bu söylenenleri, kollektif kimlikler alanına, dolayısıyla çalışmamızın paradigması içerisine nasıl taşıdığımızı göstermeye çalışabiliriz: İslamcı kadının politik İslamı temsil ettiğini varsaydığımız söyleminin semiyotik/sembolik bir "Başkaldırı" niteliği taşıdığı biçimindeki iddiamız, bu "Başkaldırının" semiyotik olarak bastırılan sözün (İslam şeriatının), hakim sembolik (laik/Kemalist) sözün düzeneğinde/sisteminde kendisine bir delik açmasını ve onu değiştirmeye çalışmasını anlatmaktadır. Ancak bu "Başkaldırının" ikinci bir boyutu daha vardır. İslamcı kadının politik İslamı temsilen üstlendiği bu semiyotik/sembolik "Başkaldırı", sözü hep bastırmış olan kadının, sözü hep egemen olmuş (İslamcı ve Laik) erkeğin sembolik düzeni içeri-

yapmak isterlerken karşılarına çıkarmaya devam eden engeller, "müslümanlara eziyet ediliyor" biçimindeki iddianın başlıca dayanaklarından birisi haline gelerek politik İslamı, içinde bulunulan sistemin özgürlükçülüğünü sorgulayan, kendisini de "demokrasinin/insan haklarının gerçek savunucusu" haline getiren yeni bir söylemsel mevzide konumlamıştır. Ancak, kamusal alan deneyimlerinin kendilerine kazandırdıkları özgüven ve beklentilerle İslamcı kadınlar, kamusal alandaki mücahidelik görevlerini adlarına başlangıçta tarif edilmiş olduğu gibi değil, kendileri yeniden-tarif ettikleri biçimde; 'dışlandıkları bütün mekanlara/kurumlara dahil olmaya çalışarak' yerine getirmeye başlamışlardır. Bu öngörülmedik gelişme ise, birbirleriyle halihazırda nüfuz çatışmaları içerisine girmiş olan İslamcı kesimler arasındaki görüş ayrılıklarını daha da su yüzüne çıkartarak, "müslüman kadının İslamcı mücadele içerisindeki yeri" meselesini, politik İslamın geleneksel kanat(lar)ı ile radikal kanat(lar)ı arasındaki gerilimin başlıca nedenlerinden birisi haline getirmiştir. "Mümine" kadınların 'tebliğ görevini hangi alan/mekanlarda ve söylem/eylem sınırları içerisinde yerine getirecekleri' problemi sadece cemaatler-içi ya da arası toplantılardaki vaazların konusu olmaktan çıkarak, İslamcı kesim "kamusallığının" değişmez gündemini oluşturmaya başlamıştır. Kanımızca bu gündemi zorlayan neden, deyim yerindeyse *politik İslamın vitrini haline getirilmiş*, kamusal alanda radikalleşen İslamın yeni söyleminin temsilcisi kılınmış İslamcı kadının, bu alanın çoklu-karşılaşmalarının yarattığı dinamikler içerisinde temsil kavramının ikinci anlamıyla, bu defa kendi-kendisinin (de) temsilcisi haline gelmesi ya da konuşmaya başlamasıdır.[5]

---

sinde kendi konumlanışını da yeniden sorgulamayı getirecek bir "başkaldırı" niteliğine de bürünebilmiştir. İslamcı kadın söyleminin ileride anlamaya çalışacağımız "radikal" versiyonu, kanımızca bu büyük harfli "Başkaldırı" pratiğinin kaçınılmaz sonucudur. Çalışmanın gidişi içerisinde iddia edeceğimiz gibi küçük harfli "başkaldırı"; İslamcı kadının sembolik düzen içerisindeki temsilinin niteliğini dönüştürmüş, hem de bu temsil, kimi İslamcı kesim kadınların çok-merkezli bir hegemonik mücadele içerisindeki mevzilerini "müslüman erkekler" adına *(speak for)* konuşmak mevkiinden, konuşmak *(speak to)* mevkiine taşımıştır. Ancak bu "B/başkaldırı" süreçlerinin nasıl bir sonuç yaratacağını bütünüyle kestirmek Kristeva'nın da belirttiği gibi mümkün değildir. (akt.Oliver, 1993: 11; ayrıca yukarıdaki Kristeva okumaları için yine, bkz.: *a.g.e.*: 1-47).

5 Kanımızca *Zaman* gazetesinde "İnsanlar ve Hayat" sayfasını hazırlayan bir grup kadın yazarın, 1987 yılında önce gazetelerinin erkek yazarlarının düşüncelerini sorgulayarak başlattıkları, sonra diğer yazarları da kapsayacak şekilde genişlettikleri ve tasfiye edilip, "feministlik"le suçlanmalarıyla sonuçlanan deneyimleri İslamcı kadınların kendi adlarına da konuşmaya başlamalarının manifestosu sayılabilir. Bu "hareketin" içinden gelip de, ona sahip çıkmaya devam eden bir İslamcı kadın yazarın ifadesiyle İslamcı çevrelerde "paniğe" yolaçan; ayrıca bugün de etkileri süren bu panik içerisinde, kadın sorunları üzerine kalem oynatan İslamcı yazarları, sürekli olarak "kesinlikle feminist olmadıklarının" altını çizmek zorunda bırakan bu deneyimle ilgili kısa bir öyküleme için, bkz.: Gülnaz, 1996: 49-52. Ayrıca, bu deneyimi, aynı yıllarda sol deneyim içerisinden gelerek *Aydınlık* ve *Somut* dergilerinde kadın sayfaları hazırlamaya çalışan (feminist) kadınların öyküsüyle karşılaştırmak üzere *Birikim* dergisinin "Kadın hareketi" ni konu edinen dosyasına bakınız (1996/83:24-42).

Bu belirlemelerden sonra, İslamcı kadının, politik İslamı temsil ettiğini (onun adına görünür/konuşur hale geldiğini) varsayıp, çalışmamızı bu varsayımdan yola çıkarak sınırlarken, sözkonusu temsilin niteliğini de sorunsallaştırmak durumundayız. Dolayısıyla elinizdeki makalenin, iç içe geçmiş iki hedefi bulunuyor: Bir yandan *İslamcı kadınların* (sözcüğün ilk anlamıyla) *temsili söylemi aracılığıyla genel olarak politik İslamın anlatısı yakalanmaya çalışılacaktır.* Diğer yandan, kamusal alanı dönüştürmeye uğraşırken bu alanın çoklu-karşılaşmaları içerisinde dönüşüme uğrayarak (sözcüğünün ikinci [*re-presentation*] anlamıyla) kendi-kendisinin (de) temsilcisi haline gelen İslamcı kadınların söylemi aralanmaya, bunun İslamın büyük anlatısıyla örtüşüp örtüşmediği ve söylemlerinin yekpare bir nitelik taşıyıp taşımadığı anlaşılmaya çalışılacaktır. Şimdi bu ikinci amacımızı daha açık hale getirebilmek için, yaklaşımımızın üzerine kurulduğu paradigmatik çerçevenin belirlenmesi gerekmektedir. Ancak daha önce, çalışma evrenimizle ilgili gözlemlere dayalı bazı kabullerin ortaya konulması yerinde olacaktır.

Konumuz 'politik İslamı ve kendi-kendilerini temsilen İslamcı kadınların söylemsel konumlanış(lar)ının okunmaya çalışılması' biçiminde sınırlanırken, ne İslami cemaatleri birbirinden ayıran İslamın yorumlanma ve yaşanma biçimleriyle ilgili yorum farklılıklarının İslamcı kadınların söylemlerine yansımadığı düşünülerek "mümine" ve kadın olma bölenlerinde birleşebilmiş bir İslamcı kadınlar "kamusu" tasarlanmış ne de İslamcı kadınların kamusal alanda varoluş mücadelelerini kaçınılmaz olarak diğer kesimlerden kadınlarla ortak/benzer bir kadınlık hali içerisinde deneyimle(yebil)ecekleri görmezden gelinerek, kadın olma böleninin önemi ihmal edilmiştir. Aksi halde birinci durumda, İslamcı cemaatler arası ayrılıkları aşacak şekilde birlikte davranan kadınlardan oluşan İslamcı kadınlar feminizminden sözetmek; ikinci durumda ise, İslamcı kadınları erkeklerin öncülüğü ve denetiminde olan İslamcı cemaatler içindeki silik gölgeler olarak kabul etmek gerekecektir ki, kanımızca bunların ikisi de doğru değildir. Dolayısıyla İslamcı cemaatler arasında İslamın yorumlanma ve yaşanma biçimiyle ilgili olarak ortaya çıkan ve kamusal/siyasal alanlarda nüfuz kazanma mücadelesi içinde keskinleşen farklılaşmaların, bu cemaatlerin bir parçası olarak İslamcı kadınların söylemine de yansıyacağını, böylelikle çözümlemeyi amaçladığımız söylemin, politik İslamcı söylemin çok-vurgululuğunu, çok-sözlülüğünü ve sürekli kayan halini (de) temsil ettiğini düşünüyoruz. Başka ifadeyle konumuzu bu şekilde sınırlarken, tek-sesli ve tek-vurgulu bir kadın söylemiyle karşılaşmayı beklemedik. Yine, İslamcı kadınların, kadınlık kimliklerini her ne kadar feminist veya Kemalist kadınlardan büsbütün farklı sorunsallaştırmaya çalışıyor görünseler de erkek-egemen bir toplumda temsiliyet kazanmanın güçlüklerini, diğer kesimlerden kadınlarla birlikte (sınıfsal, etnik, kültürel) farklılık ve eşitsizliklerini bazen pekiştiren, bazen de çapraz kesen bir *kadınlık durumu* içerisinde deneyimleyeceklerini kabul ediyoruz. Böylelikle

Türkiye'deki politik İslamın söylem(ler)ini, İslamcı kadınların söylem(ler)i aracılığıyla yakalamayı ve bunların birbirleriyle örtüşüp örtüşmediklerini belirlemeyi amaçlarken, "müslüman kadınların" üstlendikleri temsilin nasıl bir temsil olduğunu, İslamcı kadın kimliğinin parametrelerini ortaya koyarak anlamaya çalışacağız. Çalışmamızı kimlik sorunsalı içine niçin taşıdığımız ise, aşağıda makalenin içinde kurulduğu paradigmayı belirlemeye çalışırken, açıklığa kavuşturulacak.

Postyapısalcı paradigma dil/söylem ve kimlikler

Çalışma dil/söylem tartışmalarıyla, onunla iç içe giden bir başka tartışma kimlikler konusunda, postyapısalcı paradigmanın çözümlemelerine dayandırılmıştır (Coward ve Ellis, 1985; Laclau ve Mouffe, 1992; 142. Hall, 1991 ve 1995). Bu çözümlemeler önemli tartışmalı hususlar içermekle birlikte, aşağıda eklektik bir görüntü sergilemek pahasına sadece yaklaşımımızın dayandığı öncüller olarak verilmeye çalışılacaktır. İlk olarak dil ve söylemle ilgili olanlardan başlanacak olursa öncüllerimiz özetle şu şekilde sıralanabilir: Dil dışımızdaki dünyanın/"gerçekliğin" ya da kendisini önceleyen herhangi bir düşüncenin tarafsız aktarıcısı (sadece bir araç) değil, o dünyayı/gerçekliği, düşünceyi ve nihayet kendimizi tarif etmenin yegâne ve taraflı imkanıdır. Dışımızdaki dünya ve çoğunlukla bizde içkin/veriliymiş gibi muamele gören kimliklerimiz dilin semboller sistemi sayesinde tarifine varılabilen şeylerdir. Dilin/anlamın/iletişim eyleminin alanı iktidar ilişkilerinin kurulduğu ve yeniden-üretildiği alanlardan biri(nci)sidir. Dilin imkanları kullanılarak gerçekleştirilen her anlam/iletişim kurma eylemi *(söylem)* sırasında iradi ya da gayrı-iradi olarak bu iktidar ilişkilerinden birisi içerisine yerleşilir, onun içinden konuşulur. Bu söylediklerimizden çalışmamız açısından önemli olan şu sonuç çıkar: Dilin/söylemin alanı iktidar ilişkilerinin kurulduğu alanlardan biri(nci)siyse, eşitsizlik ve ayrımcılık üreten bu ilişkilerin dönüşüme uğratılacağı ya da tersine çevrileceği alanlardan da biri(nci)sidir. Yine başka biçimde ifade edilmeye çalışılırsa; dil ve söylemin alanı anlamın yeniden-üretilmesi kadar, tersine çevrilebilmesini, dönüştürülebilmesini mümkün kılan eklemlenmelerin alanıdır, dil/söylem içinde mücadeleyi/direnişi mümkün kılan da onun bu özelliğidir. Böylelikle eğer hiç bir zaman tamamlan(a)mayacak dinamik bir süreç olarak tanımlayarak kullanırsak, *özgürleşim;* öncelikle hakim dil/söylem(ler)in, *ötekilere* ilişkin toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılıklar kurup, yeniden-üreten işaretlerin sabitlemeye çalıştıkları anlamlar tersine çevrilerek, yeni-işaretler kurularak, sonra da içine yerleş(tiril)diğimiz dünyaları meşrulaştıran anlatılar karşı-kıyı(lar)dan okunup, karşıt-söylemler içinden yazılmaya çalışılarak gerçekleşebilir. Bu arada da kamusal alanda hakim olanlara muhalif/alternatif olarak ortaya çıkan kimlik söylemleri, tarihlerini ve geleceklerini karşı-kıyı(lar)dan yazmak gereksiniminde olanları harekete geçirecek yeni zihinsel çerçeveler sunabilirler.

Kimlikler, bireyin dil ve söylemlerin (hakim) simgesel düzeni içerisine dahil olmasıyla işlemeye başlayan kültürleşme (hegemonik kültürün içine alınma) süreci içerisinde edinilirler, yani kimlikler verili/içkin ya da aşkın değillerdir ve hiç sabitlenmezler: Hep yeniden tanımlanan bir ötekiye göre sürekli yeniden-kurulan öznenin süreçleridirler. Öznenin kimlik serüven(ler)i, dilin/söylemin eklemlenmeleri mümkün kılan alanı (imkanları) içerisinde cereyan eder. Böylelikle dış dünyaya dair mevcut kavrama çerçevesi ve bu çerçeveyi kuran simgesel düzen bir defa radikal biçimde sorgulanmaya başlanıp, onu tarif edecek yeni dil ve söylemlerin imkanları zorlandığında, özneye kurmak istediği yeni-dünya için hedef gösteren muhalif/alternatif kimlik tarifleri mevcut iktidar ilişkilerine meydan okuyan direniş/mücadele mevzileri haline gel(ebil)irler. Öznenin sürekli olarak "ben kimim?" yerine; "ben neredeyim?" ya da "nerede duruyorum?" biçiminde kendisine soracağı bir soruya cevap olarak kurulan (Bondi, 1993:90-96.) muhalif/alternatif kimlik söylemleri, sadece kamusal alanda aleniyet kazanıp, ifadelendirilebilmekle bile mevcut eşitsizlik ve ayrımcılıkları görünür, dolayısıyla mücadele edilebilir hale getirirler. Burada önemli olan yeni-kimliklerin kollektif-özneler için yeni-hapishaneler haline dönüşmemesidir.[6] Çünkü radikal bir sorgulamayı beraberinde getiren kimlik tarifleri içerisinde sabitlenilip, artık yukarıdaki soru sorulmaktan vazgeçildiğinde veya sürekli söylemsel/eylemsel yer değiştirmeye dayanan bir kimlikler siyaseti yürütülmediği, yeni-Gramscici bir yorumla "mevzi savaşları" verilmediğinde "özgürleşim" vaadeden kimlikler kendi-kendilerinin hapishaneleri haline gelebilirler. Bunun anlamı özgürleşimin anlamını sürekli olarak yeniden tarif ettirecek bir radikalliğin yitirilmesidir ki farklılıkları kontrol altında tutabilmek için onları sabitleyip, bu farklılıkları da sürekli olarak yeniden-üretmek isteyen hegemonik iktidarın yapmak istediği de zaten budur (Soja ve Hooper, 1993: 84-85).

---

6 Burada anlatılmak istenen aslında kimlikler aracılığıyla kimliklerin aşılması ya da belki kimliksizlik (kimlikler üstülük) stratejisidir. Böylelikle aslında kimlikler siyasetinin, kapıdan kovulan özcülüğü pencereden yeniden içeriye alan "çok-kültürcü/cemaatçi" (Taylor, 1994), ya da grup kimlikleri için "olumlu ayrımcılık" stratejisi öneren "gökkuşağı demokrasisi"(Young, 1990a/b) yorumları dışında bir biçimine gönderme yapılmaktadır. Nitekim çalışmada "hayali/kültürel tasarımlar" olarak kabul ettiğimiz kimliklere sabitlermiş gibi muamele ederek, onlar üzerine proje temellendiren bir radikal demokrasi anlayışı değil, esas olarak kimlikler-üstü bir yerde kurulacak olan demokratik-yurttaşlık kimliğini hedefleyen radikal demokrasi anlayışı benimsenmiştir (Mouffe, 1990 ve 1993). Bununla birlikte "olumlu ayrımcılığın" "özcü kimlik siyaseti" tehlikesini içinde barındırmasına rağmen, "geçici/dönemsel" bir strateji olarak radikal demokrasi projesinin içinde yeri olmalıdır diye düşünüyoruz. Örneğin kadınların tabi tutuldukları "olumsuz ayrımcılığı" dönüştürecek politika ancak "kota uygulamaları" gibi "olumlu ayrımcılık" siyasaları olabilir, yalnız kadınların "özgürleşimini" bu defa da onların erkekler üzerinde iktidarı biçiminde anlamıyorsak, sözkonusu türden siyasaların geçici olması gerektiğini de kabul etmeliyiz. Bu durumda, Spivak'ın feminist direniş için gerekli gördüğü ve "işlevsel özcülük" *(operational essentialism)* olarak adlandırdığı bir stratejiyi, direniş ve mücadelelerini ötekilerin tahribi üzerine kurmayan bütün eşitsiz konumdakiler için bir süre için gerekli olduğunu düşünebiliriz (akt. Butler, 1990:325).

Özetlemeye çalıştığım yukarıdaki yaklaşım içerisinde, İslamcı kadın kimliğinin kamusal alanda alenileşerek ifadelendirilmesini şu şekilde sorunsallaştırıyoruz: Kadın olmalarından ötürü (İslamcı ve laik) ataerkinin, örtülü olmalarından ötürü modern/laik ideolojinin ayrı ayrı baskılarına maruz kalan İslamcı kadınlar, kamusal alana dahil olmak için verdikleri mücadeleyle, yer yer iç içe geçerek davranan bu iktidar/güç merkezlerini görünür, dolayısıyla da mücadele edilebilir hale getirmişlerdir. İslamcı kadınların kamusal alana dahil olurken Cumhuriyetçi-Laik ideoloji tarafından uğradıkları ayrımcılık ile onların bu alanda varoluşlarına bir yandan tebliğin gereği olarak bakarken, diğer yandan zamanı geldiğinde evlerine dönmeleri gerektiğini ya da fazla ileriye gitmemelerini -örneğin politik alana dahil olmamalarını- söyleyen İslamcı erkek ideolojiden gördükleri engeller Türkiye'de cinsiyetçiliğin "yeni" söylemsel yüzlerini ortaya çıkarmıştır. Bu tespitlere bağlı olarak, şimdi bir yandan İslamcı kadın kimliğinin Türkiye'deki politik İslamı nasıl temsil ettiğini anlamaya çalışırken, diğer yandan İslamcı kadın yazarların yazılarında sıkca rastlanmaya başlanan "müslüman kadın kimliği"nin parametrelerini çözümlemeye girişebiliriz. Böylelikle, "direniş" ve "B/başkaldırı" mevzii işlevi gören, kendisi için olduğu kadar, ötekiler için de özgürleşim vaadi taşıyan bir kimlik siyaseti ile karşı karşıya bulunup bulunmadığımızı anlamaya çalışabiliriz.

İslamcı kadının kimlik söylem(ler)i

İslamcı Kadın Dergileri Üzerine Genel Bir Değerlendirme

İslamcı kadın söyleminin analizinde *Kadın Kimliği* ve *Mektup* dergileri temel alınmıştır. Aslında politik İslamın çeşitli cemaat/yollarını temsil eden çok sayıda kadın dergisi olduğu bilinmektedir. Ancak bu dergilerin çoğunluğu ağırlıklı olarak bir yandan İslami bilgiler vermeye çalışırken, yemek tarifleri, giysi modelleri, çocuk bakımı ve kadın sağlığına dair genel bilgiler, okur mektupları/sorunlarıyla bunlara verilen cevapları da içermektedir. Bu nedenle 1995 yılı Mart ayında, yayın yönetmeni Şule Yüksel Şenler'in; 'İslami kadın kimliğinin düşünsel platformda sorgulanmasını ve İslamın fıtratına uygun olarak kadına biçilen kimliğin yeniden kuşanılmasını' amaçladığını, bir "düşünce dergisi" olarak yalnızca ev hanımlarına hitap edilmeyeceğini söyleyen başyazısıyla yayımlanmaya başlanan *Kadın Kimliği* dergisinin diğer İslamcı kadın dergilerinden farklı bir nitelik taşıdığı görülmüştür. Diğer yandan oniki yıldır "Kadınların Kaleminden Kadın Erkek Herkes için" logosuyla yayınlanan ve genel yayın yönetmenliğini Emine Şenlikoğlu'nun yaptığı *Mektup* dergisinin 1995-1996 yılları arasında yayınlanan sayılarında yer alan yazılar, özellikle politik İslamın anlatısını kadınların kaleminden yakalamak amacımızla ilgili olarak analizlerimize dahil edilmiştir. Bu arada *İslami Araştırmalar, Kalem ve Onur* ve *İzlenim* dergilerinin 1995-

1996 yılları içerisinde çıkardıkları kadının kimlik arayışını, İslam/Kur'an'da kadını, cinsellik/cinsiyeti, kadın ve kamusal alan konularını tartışmaya açan özel sayıları da incelenmiştir. Ayrıca incelediğimiz bu dergilere, İslamcı kadınların sorunlarını tartışan ve bu konuda düşünce üreten yazarlar arasında farklı ve önemli bir yeri olduğu düşünüldüğü için, Cihan Aktaş'ın kitapları da dahil edilmiştir.

Analizlerimize temel olarak aldığımız dergiler genel olarak değerlendirildiğinde, İslamcı kesimlerin kadına dair gündemini şu konuların belirlediğini görüyoruz: Batı dünyasında kadın ve cinsellik anlayışları, kadının kapitalist sistem içerisinde metalaşması ve kadın cinselliğinin sömürüsü, İslam'da (Kur'an, hadisler ve Sünnete göre) kadın, Peygamberin aile hayatı ve eşleri, Asr-ı Saadette kadın, İslam'da kadının seçme/seçilme hakları, kadının aile yaşamında ve toplumsal yaşamda görevleri, örtünmenin biçim ve koşulları. Bu arada *Mektup* dergisi kadınlarla ilgili olanlardan çok, politik İslamın gündemindeki (Filistin meselesi, İsrail-Türkiye askeri anlaşması, koalisyon kurma çalışmaları gibi) konulara yer veriyor. Dergilerde, İslami kesimin kadınları üzerine çalışmalarıyla bilinen kadın araştırmacıların yazıları ya da bunlarla yapılan mülakatlarla da karşıyoruz. Farklı İslamcı cemaatlerden kadınların örgütlenmeleri, konferans ve seminerleriyle ilgili haberlerin yanısıra feminist kesimlerin faaliyetlerinden de okurun haberlendirildiğini ve bu haberlendirmenin zaman zaman ironik ve polemikçi bir üslupla yapıldığını görüyoruz. Ancak örneğin aynı üsluba, çalışmalarıyla İslamcı yazarlar arasında belirli bir saygınlık kazanmış olan araştırmacılarla yapılan mülakatlarda karşılaşmıyoruz. Şimdi dergilere içinde kurulmaya çalışılan İslamcı kadın kimliğinin parametrelerini anlamak üzere, söylemlerine odaklanarak bakabiliriz.[7]

İslami kadın kimliğinin parametreleri

Ötekilik Meselesi

İslamcı kadın yazarların dergilerindeki metinleri esas alınarak İslamcı kadın kimliğinin parametreleri belirlenmeye çalışılırken, ilk önce *kimliklerin* hep bir *ötekine* göre *tarif edildikleri* düşüncesinden yola çıkarak, İslamcı kadın söyleminin ötekilerini ve bunların nasıl tarif edildiklerini göstermeyi amaçlıyoruz.

---

7 Bu arada çalışmanın yaklaşımından kaynaklanan bir sorunun altı çizilmelidir. İslamcı kadın kimliğinin söyleminin dergi yazılarında nasıl kurulduğu anlaşılmaya çalışılırken, 'dilin/söylemin imkanları içerisinde anlamın üretim ve yeniden-üretim(okunma) süreci kurulmak istenen anlamın sabitlenmesine izin vermeyen bir zincir oluşturduğu halde' (bkz. Laclau ve Mouffe, 1992:142-143) seçilen yazı örneklerinde bu yazıların okuyucuları ile metin arasına girilerek, *anlam*'a metin(ler) içerisinde/arasında donmuş, sabitlenmiş bir şeymiş gibi muamele edilmiştir. Böylelikle *anlam*'ın yakalanması (okunması) işlemi araştırmacının özne konumu içinden ve anlam üretim zincirinin önemli bir halkasını oluşturan okuyucular ihmal edilerek gerçekleştirilmiştir.

Böylelikle İslamcı kesim kadınlarının kimlik söylemlerinin negatif boyutunu veya *dışlama/ötekileştirme süreçlerini* anlamaya çalışacağız.[8] İkinci olarak kimliklerin özdeşleşmelerle kuruldukları düşüncesinden yola çıkarak, İslamcı kesim kadınlarının kimliklerinin pozitif boyutunu ya da bu kimliğin tarifindeki *özdeşleşme süreçlerini* ortaya koymayı istiyoruz.[9] Aşağıda bu sırayla giderek, önce İslamcı kadın kimlik(ler)in ötekilerini, yani "kimlerin iğne deliğinden geçerek kurulduklarını" belirlemeye ve bu ötekilerin, nasıl sürekli olarak kaydıklarını göstermeye çalışacağız.

İslamcı kadının ötekileri: Kemalist ve feminist kadınlar

Kristeva'nın psikanalizi bize, ötekinin aşkın ve dışsal bir şey değil, içsel bir şey olduğunu söylemektedir. Başka deyişle *öteki içimizdedir,* bizi özne olarak kuran sürecin tamamlayıcısıdır.[10] Diğer yandan Kristeva bu psikanalizini kol-

---

8 S.Hall, " ...kimlik daima, kendi olumlusunu sadece negatifin bakışıyla elde edebilen yapılanmış bir temsildir. Kendisini inşa edebilmesi için ötekinin iğne deliğinden geçmesi gerekir" demektedir.(Hall,1995: 69). Aslında Hall'un ve kimlikler konusunu Kartezyen (tutarlı, sabit, verili/aşkın, rasyonel) özne tasarımının tam karşısındaki bir noktadan tartışan bütün postyapısalcı dil/söylem/kimliklerle ilgili çalışmaların kaynağında, Saussureci dilbilimle, Freudcu psikanalizi radikal biçimde sonrasına götürerek bugün içinden tartıştığımız paradigmatik çerçeve içinde biraraya getiren Lacan bulunmaktadır. Lacan'ın psikanalizinden yola çıkıldığında ise öznenin, öteki olmadan kurulamayacağını, insanın ilk kimliği olan cinsel kimliğinden başlayarak bütün kimliklerinin ötekiler üzerinden tanımlandığı düşüncesine varırız. Lacan'ın düşünce dizgesine yakından baktığımızda ise bir ilk -aşkın- Öteki karşımıza çıkar, bu da çocuğa annesiyle bir ve bütün olmadığını acı bir biçimde deneyimleten Baba ya da onun adı/yasasıdır. Bu, annenin hep işaret ettiği -kendisi ve çocuğunun birlikteliği arasına üçüncü (hayali ya da gerçek) kişi olarak soktuğu- babanın ayrıcalığı ise, çocuğun anne karşısında sahip olmadığı ya da olmaması gereken bir şeye fallusa sahip olmasında yatar. Babanın göstereni fallusdur. Ensest yasağı bütün toplumlarda geçerli olduğuna göre Babanın yasası evrenseldir, fallus da böylelikle aşkın bir gösteren yerine geçer. Böylelikle çocuğun ilk/cinsel kimliğinin kurulmasının ve toplumsal ilişkilere dili kullanan özne olarak katılışının hemen öncesinde Babanın (Ötekinin) adıyla/yasasıyla karşılaşması yatar. Ancak bu acı deneyim (kastrasyon korkusu) ve neden olduğu eksiklik duygusu -ki bu "doğal" olarak fallusdur- onun şizofrenik bir kimlik yerine, kültür/medeniyet yapıcısı konumuna geçmesine ya da kültürleşmesine/medenileşmesine neden olur. Böylelikle özne Lacan'da *"evrensel" bir eksikliğe göre tanımlanır.* Lacan'ın kimlik oluşumu için insanda hep bir eksiklik duygusu yaratan ötekini gerekli görmesi, psikanalize önemli bir açılım sağlamıştır. Ancak bu eksiklik duygusunun temeline fallusu yerleştirmesi, bunu evrensel (kültürler-aşırı) bir şey sayması, aşkın bir Öteki tanımlayarak, bir tür özcülüğe düşmesi, nihayet kadın kimliğini bir imkansızlık olarak görmesi onun, bir grup feminist düşünürlerden önemli eleştiriler almasına neden olmuştur. (Butler, 1990:326 ve Cornell, 1995:90). Ancak Lacan'ı yukarıda belirttiğimizden çok farklı biçimde okuyan, N.Chodorow, J.Rose, J.Mitchell gibi Lacancı feministler de bulunmaktadır. .

9 J. Kristeva'ya göre, özne/kimlikler annenin yasasına göre işleyen semiyotik düzende oluşmaya başlayarak, Babanın yasasına göre işleyen ve toplumsalı tarif eden sembolik düzen içerisinde oluşumu devam eden bilinçaltının, ikili ve birbirini karşılıklı olarak tamamlayan *dışlama ve özdeşleşme* süreçleri içerisinde kurulmaktadır. (Bkz.: Kristeva, 1989)

10 Kristeva'ya göre çocuğun kimlik süreci, kendisinin annesinin ihtiyaçlarını karşılamadığını, annesinin yaşamında başka birinin (babanın) varolduğunu anlama sürecidir. Çocuk, arzularını

lektif kimliklerin kuruluşu ve tarif edilme süreciyle ilişkilendirerek, özneler olarak bilinçaltımızı, toplumumuzdan dışladıklarımıza yansıttığımızı eklemektedir: Öznelliğimiz gibi, kollektif özne olarak kimliğimiz de "bütünlüğümüze" tehdit olarak gördüğümüz içimizdeki öteki yerine ikame ettiklerimizin dışlanmasıyla kurulmuştur.[11] Dolayısıyla kendimize kollektif kimlikler içinden tarif bulurken yaptığımız şey aslında, içimizdeki ötekiyle olan hesaplaşmamızı, onunla ikame ettiğimiz ötekilere yansıtmaktır. Kristeva'nın burada ötekileştirmeyle ilgili öz(n)el ve kollektif psişik mekanizmalarımız için söylediği bir başka şey daha vardır: Öteki içimizden atmak zorunda olduğu bir parçamız olan "iğrenç"e *(abject)* tekabül etmektedir ve öznenin kuruluşu sürecinde önemli bir yeri olan bu "iğrenç"le ilişki, paradoksal bir ilişkidir. O, hem arzulanan hem de içimizden defedilmek *(rejected)* zorunda olanı ifade etmektedir. Dolayısıyla öznenin iğrençle/ötekiyle ilişkisi bir reddediş *(negation)* değil, dışlayıştır *(exclusion)*.[12] Tam da bu nedenle içimizdeki ötekiyi ikame eden kollektif ötekilerin/iğrencin

---

tatmin edebilecek başka bir anlam dünyasının (babanın) bulunduğunu, annesinin de bu dünyaya yönelmiş olduğunu anlayarak, onun arzusuyla özdeşleşir, bu ona annesi aracılığıyla ve kendisinin dilsel/toplumsal normları içselleştirmesiyle sonuçlanacak şekilde, toplumsal yaşama imkanını verir. Kristeva, çocuğun sembol dünyasına (toplumsal sisteme) katılımının, babadan korkuyla değil, babanın göstereceği şefkatle gerçekleştiğini söyler. Böylelikle, Lacan (ve Freud) kimlik oluşumunun temeline, saldırganlık/arzu duygularının bastırılmaya başlanmasını yerleştirirken; Kristeva, bu güdülerin ifadelendirilmelerini yerleştirmiş olur. Kristeva, çocuğun anlam dünyasına cezalandırılma korkusuyla değil, ödüllendirilme vaadiyle katıldığı ve toplumsal anlam sistemine yapılan bu duygusal yatırımın, ona kendisinin *ötekilerden* farklılığını ve içsel-çatışmalarını kabullenme ve bütünlüklü bir kimlik duygusu geliştirme imkanını sağladığını iddia eder. Bu çözümlemelerin bizim için önemi; Lacan'ın kültürleşmenin/medenileşmenin temeline yerleştirdiği Babanın totalize edici yasasının evrenselliğini sorgulama imkanı vermesi ve kendini var edebilmek için, mutlaka ötekiyi yok etmek isteyecek bir özne tasavvurundan bizi kurtarmasıdır. Böylelikle Kristeva'nın düşüncesinde özneyle, içindeki *diğer*'e ikame ettiği ötekilerin ilişkisi hem olmazsa olmaz bir ilişkidir, hem de bunun bir düşmanlık ilişkisi olması gerekmez. Psikanaliste yüklediği bu nedenle, bize ötekini tanımlayacak yeni -düşmanca olmayan- yollar sağlamaktır. (Oliver, 1993).

11 Kristeva'nın "bütünlüklü bir kimlikten" sözediyor olması onun, kimliği içkin ve sabit bir şey olarak gördüğü anlamına gelmez. "Bütünlüklü özne" onun için daha çok normatif bir ideal ya da etik bir konumlanıştır. Yoksa özne "imkansız bir diyalektik" içinde kimliklilik ile kimliksizlik arasında sürekli olarak gidip gelir. Dolayısıyla "Kristeva'nın öznesi süreç içinde ve sürekli muhakeme yapan bir öznedir, bu Kristeva'nın, toplumsal değişim projesinde özneye etkin bir konum yüklediği anlamına gelir. Karşımızdaki sosyo-sembolik düzene katılmakla sürekli olarak konum, tavır ve kimlik değiştiren, bu yolla bir yandan ilişkide bulunduğu ötekilerden farklılığını, diğer yandan heterogenliğini (içsel- farklılığını) anlayan, böylelikle de yeni bir konuma kayarak kimliksizleşen, kendi değişirken sosyo-sembolik düzeni de dönüştüren bir öznedir. Bu Kristeva okumaları için, bkz.:Weir (1995) ve Oliver (1993).

12 Kristeva'ya göre kimliğimiz, semiyotik ilişki içinde bulunduğumuz anne bedeninden kopabilmemiz sayesinde gerçekleşir. Bu kopma (özneleşme) sürecine -ki bu bilinçaltının da sürecidir- Kristeva "iğrençleştirme" süreci demekte ve bunun annenin yasasından kurtularak babanınkine dahil oluşumuzu önceleğini, çocuğun bu sürecini -otonom bir özne olmaya gidişini- babanın "paternal" aracılığıyla gerçekleştirdiğini söylemektedir. Baba, çocuğu kucaklarken, onun sevgisi "iğrençlik" duygusunun üstesinden gelebilmeyi sağlar. Ancak yine de "iğrenç/*abject*" (insanı hem çeken hem iten, hem iğrendiren hem büyüleyen güdüyle ilgili) bir duygu/nesne olarak se-

tehditi, bize çok sahici gibi görünen bir tehdittir. *Biz*'in *onlara, onlar*'ın da *bize* dönüşmesinden korkarız. *Onlar*'dan kurtuluş yoktur. "*Onlar*" olmazsa "*biz*"in de olmayacağımızı biliriz. Böylelikle *en* (büyük harfli) *Ötekilerimiz,* daha dün üstümüzden/içimizden atmışken karşımıza yeniden çıkıp bizi tehdit etmeye devam eden ötekilerimizdir, dönüşmekten en çok korktuklarımız onlardır. Şimdi Türkiye'deki İslamcı kadınların ötekilerini aktarmaya çalıştığımız çerçeve içerisinde belirlemek ve tartışmak istiyoruz.[13]

Çok genel bir değerlendirme yaparak Türkiye'deki politik İslamın, söylemini; Batılı modernleştirmeci ve Oryantalist zihniyetin üretmiş olduğu Batı/Doğu" karşıtlığında birinciyi işaretleyen olumlu kodları, ikinci lehine yer değiştirmeye çalışan bir meydan okuyuş üzerine kurmaya çalıştığını, böylelikle de aynı karşıtlığı (hegemonik olanın söyleminin negatifiyle) yeniden-ürettiğini söyleyebiliriz Kristeva'nın terminolojisini kullanarak ifade edersek; günümüzde "Batı" ile "Doğu" arasındaki ilişkinin, özellikle yüzyılımızın son çeyreğinde hızlanmaya başlayan karşılıklı bir süreçle "iğrençleştirme" ilişkisi haline dönüştüğünü düşünebiliriz. İslamın radikalleşmesine bağlı olarak Müslüman Doğu için, "sahte" bir yeryüzü cenneti vaadiyle mahremine dalmış olan ve bunun yeni yollarını icadetmeye devam eden Batı; glokal yerdeğiştirmelerin yaşandığı yeni dünya haritasında artık, her zamankinden daha "sahici" bir tehditle dönüşmekten korktuğu "iğrenç"e tekabül ediyor.[14]

---

miyotik düzen içerisinde oluştuğu halde, ikinci bir baskılamaya tabi tutulduğu sembolik düzende/dilin alanında ifadelenir; öznenin kuruluşu/otonomisi için gerekli bir şey olarak dışlanan/nesneleştirilen, ötekileştirilenin adı olur, tehdit ediciliğini böyle sürdürür. Bununla birlikte iğrenç olanla/ötekiyle ilişkinin temelinde sonuçta anneyle onun bedeninin bir parçası olan çocuk ilişkisinin -yani sevgi ve arzunun- bilinçaltına gönderilen "hatıraları" yatmaktadır. Bu ayrılma zorunludur, otonom bir yaşam için çocuğun ve annenin karşılıklı olarak birbirlerinden kopmaları, birbirlerini üçümcü bir kişinin de yardımıyla dışlamaları gerekir. (Kristeva'dan akt. Oliver, 1994:48-68 ve 145-152). Öteki nereye giderseniz gidin orada olduğuna göre Kristeva'nın sözleriyle; tıpkı içimizdeki ötekiyle birlikte yaşamayı öğrenmemiz gerektiği gibi, bizi çevreleyen ötekilerle de birlikte yaşamayı öğrenmemiz gerekir (Kristeva, *Strangers to Ourselves*'den akt. Oliver, 1994:150-151). Böylelikle Kristeva psikanalistin hastasını iyileştirme pratiğini -ki bu pratik hastaya içindeki ötekiyle birlikte yaşamayı öğretir- siyasal alana taşır ve bunu siyasal alanın etik meselesi haline getirir. Kristeva'nın bu yaklaşımı içinden bakıldığında kanımızca, kollektif kimliklerin ötekiyle ilişkisinin paradoksal niteliği anlaşılır hale gelmektedir. Bu çalışmada biz, bu paradoksu İslamcı kadınlarla, Kemalist ve feminist kadınların karşılıklı ilişkisinde göstermeye çalıştık.

13 Bununla kimliği erkeğin ötekileştirmesiyle kurulan kadının, yani aslında kendisi de bir öteki olan kadının ötekilerinden bahsetmekle, "ötekinin ötekisi mümkün mü?" gibi epistemolojik/ontolojik bir sorunun içine düşüyoruz. Ancak, bu sorunun cevaplanması çalışmanın amacını aşıyor.

14 Batı için ise, Doğunun "iğrençleştirilmesinin" tarihi değilse bile, iğrencin tehdit ediciliğinin tarihi göreli olarak yeni. Çünkü, Doğu nicedir onun için keşfe çıkılıp/zaptedilecek, uzağındaki bir öteki değil, teklifsizce içine taşınan, istenmeyen misafirliğini kalıcı yerliliğe dönüştüren, coğrafyasını yerelleştirerek varlığına tam yüreğinden meydan okuyan bir öteki. Özetle her ikisinin de birbirine dönüşmekten hem dehşetle korktukları hem de bunu ne yaparlarsa yapsınlar engelleyemedikleri koşulları yaşıyoruz ve bu Batı/ Doğu söylemsel karşıtlığının dozunu artırıyor. Bura-

Acaba İslamcı kadınların Batı'ya Müslüman Doğu'dan bakan söylemlerinde Doğu/Batı karşıtlığı nasıl kuruluyor? İncelediğimiz kadın dergileriyle kadın özel sayılarında, İslamcı kadın yazarların söylemine bakıldığında "müslüman kadın kimliğinin" harici ötekisini "Batı" ile bu dünyanın kadınlarının oluşturduğunu ve bunların hayali birer bütünlük olarak kurulduklarını görüyoruz. Batı medeniyetini, bu medeniyetin Filistin'deki, Bosna-Hersek'te olup bitenlere seyirci kalarak bir defa daha kanıtlanan iki yüzlü özgürlükçülüğünü, sömürgeci politikalarını sorgulayan yazılarla sıklıkla karşılaşıyoruz. Bu yazılarda ABD merkezli homojen bir Batı kuruluyor. Ancak gündemdeki konuya göre, ABD'nin yerini, ülkesinde başörtülü eğitime izin vermeyen, Cezayir'den elini çekmeyen Fransa veya başka bir Avrupa ülkesi, Yahudi dünyası ve İsrail ya da müslümanların zulüm gördüğü başka bir ülke de alabiliyor. Batı ve daha sonra değineceğimiz üzere onun zihniyetinin İslam dünyasındaki ("lâdini"/laik) temsilcileri, müslümanların maruz kaldığı bütün zulümlerin, geri kalmışlıkların sorumluları olarak kabul ediliyor. Örneğin, bir yazıda "Batı...Kahrolası Batı. Ne kadar işe yaramaz yoz adetleri varsa gönderdi bize. Biz de kendi değerlerimizi bırakıp seve seve aldık onları. Ve bozulduk, yozlaştık, bu hallere düştük..." deniliyor.[15] Bir başkasında, Batı'nın asırlardır süren sömürgeleştirme çabaları karşısında; ideal müslüman olabilmek, ideal İslam toplumunu oluşturabilmek için "arı-duru İslam düşüncesine sonradan karışmış ne kadar *pislik* varsa hepsini de bir anda

---

da I.M.Young'ın açıklamalarından yararlanmak yerinde olacak. Young, ötekiyle ilişkimizde *söylemsel bilinç* düzeyinde onları bize eşit, bizim gibi görüp muamele edebildiğimiz halde *pratik bilinç* düzeyinde bunu bütün ötekilere yapamadığımızı; öznenin kimliğini, güvenliğini tanımlayan sınırları en tehdit edici olanı -ki bizim özel Öteki dediğimiz budur- iğrençleştirdiğimizi söyler. Buna kanıt olarak da yaşlılar, engelliler, eşcinseller karşısındaki tepkilerimizi gösterir. (Ona göre örneğin pratik bilinçliliğimizde siyahlara bu diğer -her an dönüşebileceğimiz ötekilere- gösterdiğimiz türden tepkiler göstermeyiz, çünkü siyah'a dönüşme tehlikesi bizim için hiç bir zaman yoktur, bu nedenle siyah bir birey bizim kimliğimizi hiç bir zaman tehdit edemez. Ancak Young'ın siyahların tehdit etmeyiciliği konusunda bireyler-arası karşılaşmaları temel alarak söylediklerini kanımızca, kollektif özneler arası karşılaşmalar sözkonusu olunca farklı biçimde anlamalıyız. Örneğin "siyah" ve "sarı" dünyadan önlenemez göçler almaya devam eden Batı için "beyaz olmayanlar" ya da örneğin "müslüman olanlar" "iğrençtir", çünkü nicedir Batı'nın güvenlik sistemini hiçe sayarak gelip, kendi-içlerine yerleşmiş ve "sahici" birer tehdit halini almışlardır. Çünkü neredeyse tükürükleriyle boğacak kadar hızla çoğalmaktadırlar; Batı medeniyetinin merkezlerinin meydanlarını, sokaklarını işgal etmişlerdir, buralara kültürlerinin damgalarını vurmaya başlamışlardır; Beyaz/Hıristiyan gençkızlar ya da erkeklerle evlenerek Batı'nın mahremine dalmış, *"pure"* medeniyetlerini siyahlaşma/sarılaşma veya müslümanlaşma tehlikesiyle yüzyüze bırakmışlardır. (Young'ın bu görüşleriyle Giddens'dan alarak kullandığı sembolik/pratik bilinç ayrımı için, bkz.: Young, 1990: 131-132 ve 141-148). Ayrıca, sömürge sonrası dünyada, Batı'nın içine taşınan öteki (yabancı, göçmen) ile ilişkisini Kristeva'nın "iğrenç" kavramıyla tartışan yazı bkz.: Yeğenoğlu, 1995.

15 F.Tuncer, "Nedenler Niçinler? Bu Sorular Bitmeyecek mi?", *Mektup,* N.137(1996):33. Ayrıca yine benzeri yazı örnekleri için, bkz.:D.Ayyıldız, "Asırlık Çirkin Nine: Batı!...", *Mektup,* N.142 (1996):47-48; N.Acar, "Kimliksiz ve Sahipsiz bir Neslin Anatomisi", *Kadın Kimliği,* N.1(1995):20-21; M.İzgi, "Kültürümüz Sömürge Ağında", *Mektup,* N.144 (1996):5-6.

temizleyip atmak" gerektiğinden, bir diğerinde ise; "*Batı'nın kokuşmuş çöplüğünden* medet ummak hamakatinden kurtulup, *kendi gülistanlarının Batı'yı dahi mest eden mis kokuları ve hoş rayihaları** içinde tenezzüh edip, gerçek huzuru tadıp... tattırmaktan" sözediliyor.[16] Böylelikle İslamcı kadın yazarların Batı'yı *iğrençleştirirlerken*, "müslüman Doğu"yu *paklamaya* giriştiklerini, bunu da 'geri bıraktırılmış/mazlum İslam aleminin manevi olarak Batı'ya üstünlüğünü/temizliğini' kanıtlamaya çalıştıklarını görüyoruz. Bu yapılırken de söylemin, tıpkı Batı/Doğu karşıtlığını üreten modernleş(tir)meci ve Oryantalist söylemlerin de yapmaya çalıştığı gibi, 'kadının konumu' meselesi etrafında kurulduğunu, 'kapitalist/Hristiyan/Yahudi Batıyla, müslüman ülkelerde henüz hakim hale gelememiş olan İslam zihniyetinde kadına yaklaşım farklılıklarının' ortaya konulmaya çalışıldığını görüyoruz. Bu çerçevede Hristiyan/Yahudi düşüncesinde ilk günahın sorumlusu olarak görüldüğü için şer ile özdeşleştirilen kadının aslında Batı'da önceleri kamusal alandan dışlandığı, ancak kapitalizmin ona ucuz emek gücü olarak ihtiyaç duymasıyla evinden çıkmak zorunda kaldığı, bu arada da "medenileşirken" metalaştığı, böylelikle özgürleştiği sanılırken yeniden-köleleştiği gibi bildik bir tema karşımıza çıkıyor. Bağlı olarak İslamda/Kur'an'da kadına nasıl değerli bir yer verildiği, bu yerin kadın aleyhine eşitsizlik üretmeyip, onu himaye edip koruduğu, dolayısıyla 'aslında medeni olanın, insan/kadın haklarına saygılı olanın şimdiye kadar müslüman aleminde tamamiyle hayata geçirilememiş olsa bile, İslam zihniyeti olduğu' kanıtlanmaya çalışılıyor. Dolayısıyla "Müslüman kadın" kimliğinin bir ayağının, Hristiyan/Yahudi kültürünün bir "günah nesnesi", kapitalist zihniyetin ise "meta" olarak muamele ettiği, kendisi de Batılı bir özne olarak özgürlükten cinsel özgürlüğü, aileyi reddi, erkeksiz bir toplumu, gönüllü metalaşmayı anlayan Batılı ("feminist") kandırılmış kadınlarla kurulan karşıtlık temelinde çatıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca, Türkiyeli İslamcı kadınların, yukarıda, 'taşıdığı tehditle orantılı olarak iğrençleştirildiğini' göstermeye çalıştığımız Batı zihniyetini temsil eden "Batılı kadınlar" gibi bir *harici ötekiyle* hesaplaşmaya girerlerken, "feminist" kavramını aralarında çok önemli yaklaşım/politika farklılıkları bulunan bütün kadın hareketlerine işaret edecek şekilde kullanıp, genelleştirdiklerini ekleyebiliriz.[17]

---

* Çalışmadaki bütün alıntılardaki vurgulamalar benim.

16 M.İzgi, "Girdaptaki Toplum", *Kadın Kimliği*, N. 1 (1995):30-31; Ş.Y.Şenler, "TC'nin Kadın Anlayışı"; *Kadın Kimliği*, N. 3(12-13).

17 Ancak İslamcı kadınların feministlerle olan hesaplaşmasını daha farklı bir mecrada götüren yazarların da bulunduğunu eklemeliyiz. Örneğin C.Aktaş'ın, kadın hareketleri arasındaki önemli farklılıkları değerlendiren bir yaklaşım içinde olduğunu görüyoruz. (Bkz.: C.Aktaş, 1992; 1995). Kadın hareketleri arasındaki ayrımların farkında olan bir başka yazar, Mualla Gülnaz ise İslamcı kadın yazarlar arasında feminizmle ilişki konusunda rastladığımız büsbütün farklı ("aykırı")görüşleriyle; 'feministlik suçlamasından korkup, sürekli olarak kendilerini bu söylemden ayrımlaştırma çabasına giren, bunu yaparken de tam da karşı çıkmak istediğinin kucağında cılız bir tep-

Değişik İslamcı kesimler için -aralarında bazen söylemlerindeki vurgular açısından önemli farklılıklar olsa bile- bu belirttiğimiz *harici ötekinin* Türkiye'deki uzantısını, ya da *dahili ötekiyi;* Batılı zihniyetin ve politikaların temsilcisi/uygulayıcısı konumunda olan "lâdini/laik" çevrelerin, özellikle de, kamusal ve siyasal alanlar üzerindeki hakimiyeti hâlâ süren Kemalist-Cumhuriyetçi kesimlerin oluşturduğunu düşünebiliriz. Bu durumda İslamcı kadın yazarların yazılarında da, belirttiğimiz *dahili ötekiye* ilişkin söylemin izini sürebiliriz. İncelediğimiz yazılarda, asıl gerilimin; Laik/Müslüman karşıtlığı etrafında kurulduğunu görebiliyoruz. Bir yanda, 'Şeriata küfredip, laiklik putlarına sarılmaya devam edenler"; "Batıldan yana olanların"; "çağdaş putçuların"; "dinsizlerin"; "İslam düşmanlarının"; "zalimlerin"; diğer yanda, "Şeriatçıların"; "Hak'dan yana olanların"; "inananların"; "mazlumların"; "radikal/"fundamentalist" olarak adlandırılan "milletinin dertleriyle iki büklüm olan güzide insanların" bulunduğundan sözediliyor.[18] Bu arada da "batıl izm ve ideolojilerin tellallarına" "...gırtlağınıza kadar battığınız *pisliği* artık görün. Görün de Allahın ipine sımsıkı sarılıp düştü-

---

kiye dönüşen' müslüman kadın söylemini eleştirerek, İslami hareketin, tıpkı yararlandıkları diğer düşünce iklimleri gibi feminizmden -onun "zengin birikiminden"- de yararlanmasında bir beis olmaması gerektiğini söylüyor. Yazarın düşünceleri için, bkz.: "Türkiye Müslüman Kadın Hareketi Üzerine Gözlemler", *İzlenim* N.37 (1996):49-52. Ayrıca bu yazıyla karşılaştırmak üzere, bkz.: N.Aksu ve G.Tezcan, "Müslüman Kadınlar İslam'da Kadın Haklarına Nasıl Bakıyor?", *İzlenim,* N.37 (1996):14-16.

18 Örneğin, Nazife Şişman kendisiyle yapılan bir söyleşide "feminist hareketin sonuçta erkeksiz bir toplum idealine varacağını" belirtiyor. Emine Şenlikoğlu onu, "aileyi öldürücü bir akım" olarak tanımlıyor. Bkz.: *İzlenim* N.37 (1996): 35 ve 64). Burada İslamcı kadın kimliğini, radikal bir söylemle kurmaya çalışanlar için bir paradoksun varlığına işaret etmeliyiz: Bir kısım İslamcı kadın yazarlar bir yandan kadın haklarından söz etmeye kalktıklarında, bazı İslami çevrelerce nasıl hemen feministlikle suçlandıklarından yakınıyorlar, diğer yandan kendileri de aynı hataya düşerek, kadın haklarından söz eden bütün söylemleri feminist sayarak reddetme çabası içerisinde görünüyorlar. Bu arada Batılı feministlerden söz ederlerken düştükleri bu hataya ileride göreceğimiz gibi, Türkiye'deki feministlerden sözederlerken daha az düştüklerine; "*Kim* dergisi feministleri", "Kemalist feministler", "Mor-Çatı kadınları" gibi ayrımları -hiç tanımlamadan da olsa- kullandıklarına tanık oluyoruz. Ancak İslamcı kadınların feministlerle olan hesaplaşmasını daha farklı bir mecrada götüren yazarların da bulunduğunu eklemeliyiz. Örneğin yazılarında feminist hareketin ataerkinin sorgulanıp dönüştürülmesi anlamındaki deneyimleriyle, kazanımlarını ihmal etmekle birlikte, "müslüman kadının", geleneksel İslam içerisindeki yerini radikal biçimde sorgulayan Cihan Aktaş'ın, kadın hareketleri arasındaki önemli farklılıkları değerlendiren bir yaklaşım içinde olduğunu görüyoruz. (Bkz.: C.Aktaş, 1992; 1995). Kadın hareketleri arasındaki ayrımların farkında olan bir başka yazar, Mualla Gülnaz ise İslamcı kadın yazarlar arasında feminizmle ilişki konusunda rastladığımız büsbütün farklı ("aykırı")görüşleriyle; 'feministlik suçlamasından korkup, sürekli olarak kendilerini bu söylemden ayrımlaştırma çabasına giren, bunu yaparken de tam da karşı çıkmak istediğinin kucağında cılız bir tepkiye dönüşen' müslüman kadın söylemini eleştirerek, İslami hareketin, tıpkı yararlandıkları diğer düşünce iklimleri gibi feminizmden -onun "zengin birikiminden"- de yararlanmasında bir beis olmaması gerektiğini söylüyor. Yazarın düşünceleri için, bkz.: "Türkiye Müslüman Kadın Hareketi Üzerine Gözlemler", *İzlenim,* N.37 (1996):49-52. Ayrıca bu yazıyla karşılaştırmak üzere, bkz.: N.Aksu ve G.Tezcan, "Müslüman Kadınlar İslam'da Kadın Haklarına Nasıl Bakıyor?", *İzlenim* N.37 (1996):14-16.

günüz *bataktan* kurtulun" biçiminde sesleniliyor.[19] Böylelikle İslamcıların, Laikler/Kemalistlerle giriştikleri hakimiyet/hegemonya mücadelesiyle, Cumhuriyet tarihinin birikimlerinin bir yansıması olarak girişilen ideolojik hesaplaşmada, "pislik, bataklık" metaforlarıyla sıklıkla karşılaşıyoruz. Özellikle *Mektup* dergisinde karşımıza çıkan bu kadın söyleminde, mevcut sistem ve temsilcileri, "düşman" ve "iğrenç/kokuşmuş" olana tekabül ediyor.

Yukarıdaki çerçeve içerisinde düşündüğümüzde, "müslüman kadın kimliği"nin ikinci ayağının Batıl olanı temsil eden laik/modern kesim kadınlarla girişilen bir hesaplaşmayla çatılmasını bekleyebiliriz. İncelediğimiz yazılardan, hesaplaşmanın bazen oldukça geniş bir cephede götürüldüğünü görebiliyoruz. Örneğin bir makalede; 'modernliğin etkisine aldığı, güzel ve genç olup bu özelliklerini beğendirmekten ve pazarlamaktan çekinmeyen her durum ve yaşantıya uyabilen kadınlar' ile 'Batı'nın hayatın amacı olarak gösterdiği hedef ve kabulleri sorgulayıp değiştirerek, öze dönüş aşamasını başlatan müslüman kadınlar ayrımıyla karşılaşıyoruz.[20] Bir başkasında kadınlar; "1. Burjuva kadınlar, 2. Modernlikle muhafazakarlık arasında kalan küçük kentli/kasabalı kadınlar 3. Geleneksel ve gecekondulu kadınlar 4. Marjinaller 5.İslamı tam olarak yaşamaya çalışanlar." biçiminde sınıflandırılıyor. Ve bu sonuncular hariç, sayılan kadın kesimlerinin tam bir kültürel erozyon içerisinde "tüketici kültür ile özendirilerek gizli veya aşikar bir *ahlaksızlığa* itildikleri" iddia ediliyor. Ancak yazının bağlamından, "ülkenin geleceği üzerinde etkide bulunacak bir siyasal potansiyel oluşturdukları" için oldukça önemli bir toplumsal güç olarak görülen ve bu nedenle "Batı'nın zararlı etkilerinin esas hedefi haline geldikleri" iddia edilen gecekondulu kadınların, diğerlerinden daha farklı bir yerde konumlandırıldıklarını anlıyoruz.[21] Yine bir diğer yazıda; "anneliği, fedakarlığı, tevekülü aptallık sayan, gönlü boşalmış, ruhsuz bir cisim haline gelmiş 'şehir sosyetesi' karşısında, Anadolu kadınının kültürel yozlaşmanın önüne geçmek üzere bize yol gösterecek bir kaynak" olarak tasvir edildiğini görüyoruz.[22] Bu anlatımlardan, saf/bozulmamış sayılan Anadolu kadınıyla, köyden kente göçetmekle bozulmanın etkilerine maruz kalmış, ancak henüz büsbütün ona teslim olmamış gecekondulu kadınların, 'özüne dönüşü gerçekleştirmiş müslüman kadının' doğal müttefikleri gibi görüldüklerini, diğerlerinin ise ötekileştirildiği gibi bir sonuç çıkarabiliyoruz.

İslamcı kadın yazarların anlatılarında, *ötekilere dair vurguların,* Kemalist kadınlarla, feminist kadınlar üzerinde toplandığını görüyoruz. Ancak, hesaplaş-

---

19 Bunları İslamcı kadın yazarların *Mektup* dergisinde yayınlanan çeşitli yazılarından biraraya getirdim.

20 N.Gök, "Modernite ve Kadın Kimliği", *Kadın Kimliği,* N.1 (1995): 9.

21 N.Karakoç, "Kadın Kesimlerinin Uğradıkları Kültür Erozyonu", *Kadın Kimliği.* N.3(1995):22-23.

22 A. Ağabegüm, "Tahammül Mucizesi", *Kadın Kimliği,* N.3(1995):18-19.

maya girişilen cephelerin tarafları net olarak tarif edilmediği ve zaman zaman onlara modern/laik sınıflamasına sığan bir bütünlermiş gibi davranıldığı halde, İslamcı kadın yazarların bu iki kesimden kadınlar karşısındaki vurgularının değiştiğini, söylemlerinin farklılaştığını söylemeliyiz. Bunun nasıl bir farklılaşma olduğu üzerine düşünmek, İslamcı kadınların kimliğinin "kimlerin iğne deliğinden geçerek kurulduklarını" ve kimleri hangi sebeplerle "iğrençleştirdiklerini" anlamamıza yardım edecek.

İslamcı kadınlarla Kemalist ve feminist kadınlar arasındaki söylemsel mücadelenin iki gündem etrafında cereyan ettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, her ne kadar tersi görünse de hegemonik/hakim tarafın yarattığı, bunu yaparken de tartışılacağı paradigmayı seçtiği bir gündem; *örtü/türban* meselesi, diğeri bununla yakından ilgili ancak, muhalif tarafın yarattığı ve tartışılacağı paradigmayı belirlediği bir gündem; *iffet* meselesi. Şimdi bu iki gündemle ilgili olarak muhalif tarafın yani İslamcı kadınların söylemsel olarak nasıl konumlandıklarını anlamaya çalışalım. Bunun için de örtü/türban meselesiyle başlayacağız.

Örtü/Türban meselesi

Bilindiği gibi, müslüman kadının farklı coğrafya ve kültürlerde farklı biçimler alan örtüsü, ya da çalışmalara konu olmuş haliyle "peçe", sömürgecilik macerasının başladığı günden bugüne, Batı/Doğu karşı(*t*)laş(*tır*)masının tam orta yerinde duruyor ve bu karşıtlaşmayı kuran modernitenin söylemiyle, Oryantalist söylemlerde Doğulu kadının ezilip, aşağılanmışlığına, evine/karanlığa hapsedilmişliğine, ikinci sınıf yurttaş muamelesi görüyor oluşuna işaret ediyor.[23] Bu nedenle, başörtüsünün, yaşadığımız coğrafyada temsil etmeye başladığı şey ve buna gösterilen tepki, ancak modernleş(tir)meci zihniyetin Türkiye'de de kullandığı söylemsel paradigma tartışılarak anlaşılabilir. Biz bu çalışmada sözkonusu paradigmayı tartışmayı amaçlamıyor, sadece bir tespitte bulunmak istiyoruz. Cumhuriyet tarihi içerisinde İslam özel alana çekilmek zorunda bırakılır, kadınlar için kamusal alana dahil olmanın koşulu çarşafı çıkarmaya bağlanır, aksi engellenirken buna bir de 'örtünün kadının kafes arkasında tutmaya yaradığı' biçimindeki yukarıda değindiğimiz Batılı söylem eşlik etmiş ve çarşaf göstereni, karanlıkla, ondan kurtulmak ise aydınlıkla eşlenmeye çalışılmıştı. Böylelikle radikalleşen İslamın "başörtüsünü bayrak haline getirişi", Batı ile Doğunun sömürgeci/sömürülen ilişkisinin tarihi içerisinde tanımlanan zalim/mazlum kodlarının olduğu gibi bizim kamusal alanımızda cereyan eden söylem mücadelesine de taşınmasını getirdi. Politik İslamın Türkiye'de yaptığı da, kendisinin icadettiği yeni bir söylemsel/eylemsel direniş kurmak değil; "zalimin" ele geçiremediği bir şeyi Doğu'nun namusunu/iffetini temsil eden örtüye, tıpkı sömür-

23 Oryantalist söylemin "peçeli kadın"a ilişkin analizi için, bkz.: Yeğenoğlu, 1996.

ge Cezayir'inde olduğu gibi sahip çıkmak, kendisini onunla görünür ve meydan okur kılmaktı. "Zalimin", "mazlumla" mücadele etme biçimi söylemsel (Batılının yaptığı gibi, örtünmüş kadınlara en azından acınıyordu) ve eylemsel olarak orada da burada da aynı, hatta daha kötüydü ("sokağa çarşaflarıyla çıkan kadınların çarşafları parçalanmıştı"), o halde tıpkı sömürge yönetimi altındaki başka yerlerde yapıldığı gibi, düşmanla, düşman olunmalıydı. Batılı zihniyetin ajanları ve "lâdini" kabul edilen Kemalist-Cumhuriyetçi çevreler, madem ki İslama düşmandılar, İslamın düşmanlığını hakketmişlerdi.[24] Özetle söylersek, örtünmeyle modernist anlatının mevcut paradigması içinden mücadele eden Kemalizm, karşısında kendisini sömürgeci/zalim efendi yerine koyan bir muhalif/karşıt söylem buldu. Böylelikle "mezalime uğrayanın" B/başkaldırıya girişirken geçerken yaptıklarından birisi, üzerinde hakimiyet kuran bu paradigmatik söylemi tersine çevirmeye çalışmak oldu.

İslamcı kadın yazarların, örtü ya da türbana hakim söylemin atfettikleriyle mücadelelerinde, karşılarına çıkarılan anlatıları ters çevirmeye çalışıyorlar. Örneğin, örtünün, 'müslüman kadının kamusal alana çıkabilmesinin koşulu olduğu' belirtilerek, onun, hakim anlatıda kurulduğunun tersine karanlığı çağıran bir gösteren değil, aydınlığı çağıran, "özgürlüğü" anlatan bir işaret olarak kurulmak isteniyor.[25] Başka ifadeyle, artık kendilerini temsil eden "türbanın", modernist söylem içerisinde "başörtüsünün" metonimik olarak çağırdığı ezilen, aşağı sınıftan ya da kırsal kökenli, evine hapsedilmiş, gölge kadını değil; öz-güvenli, eğitimli, kentli(leşmiş), kamusal alana katılan, gerektiğinde eyleme duran yeni-müslüman kadını çağırmasını sağlamaya çalışıyorlar. Bu arada da, hakim söyle-

---

24 Bu söylediklerimizi özellikle, politik İslamın gündemindeki meseleleri yakından izlediğini belirttiğimiz *Mektup* dergisinden yaptığımız okumalarımıza dayandırıyoruz. Bu dergideki yazıların çoğunda imzası bulunan Emine Şenlikoğlu'nun aynı sayıda yayınlanan başyazısıyla, "Artık Farklı Şeyler Söylemeliyiz" başlıklı yazılarının, sömürgeci/Hristiyan Batı ile Türkiye'li sömürgen/dinsiz uzantılar arasında özdeşlik kuran anlatıya tipik bir örnek olabileceğini düşünüyoruz. Bkz.: *Mektup*,. N.134 (1996)1-4. Ayrıca yine, bkz.:D.Tezcan, "Onlar kardeşlerimiz Bu Dava Hepimizin", *Mektup*, N.142 (1996): 22-23. Ancak yine aynı dergide, bu bütün laik kesimleri içine alacak şekilde genişletilen "düşmanlaştırma" ile çelişen bir yazıyla karşılaştığımızı da belirtmeliyiz. Sabiha Ünlü imzalı yazıda; müslümanların tepkilerinin de müslümanca olması gerektiği belirtilerek, bütün zalimlerin karşısına dikilebilmekten sözediliyor, açlık grevlerinde ya da yargısız infazla ölen solculara, polisten dayak yiyen Cumartesi Annelerine "acımamak" ya da 'Oh iyi oldu' biçiminde davranmak eleştiriliyor. Bkz.: "Tepkimiz Müslümanca Olmalı", *Mektup*, N.140 (1996):5-6.

25 C.Aktaş, örtünün, kadına cinselliğini mahrem alanda bırakarak kamusal alana çıkabilme imkanını verdiğini, böylelikle cinselliğin toplumsal alandaki davranış ve ilişkileri şartlayan bir parametre olmaktan çıkarıldığını ileri sürerek, kadınların tesettürü benimsemekle; erkekten daha aşağı konumda olmayı kabullenmediklerini, cariye olarak hareme kapatılmayı istemediklerini, yani yaşantıları ve seçimleri konusunda kendilerini nesne olarak değil, belirleyici özne olarak görmek istediklerini iddia ediyor.. Bkz.: *Mahremiyetin Tükenişi*, İstanbul: Nehir, 1995:186-187 ve 277; ayrıca yine aynı yazar,. *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul:Beyan, 1992: 26-28. Ayrıca, bkz.: B.Marangoz, "Başörtüye Şerh", *Mektup*, N.144 (1997):7; Z.Meydan, "Kadınlar Günü Bahane", *Mektup*, N.135 (1996): 28-29.

min, "kadının kafes arkasından kurtarılıp, özgürleştirildiği" biçimindeki söyleminin, Türkiye'deki demokrasinin işleyiş pratiği içerisinde nasıl sözde bir özgürleşim olduğunun vurgulandığını da görüyoruz. Örneğin; "Kafes arkasından çıkardıklarını iddia ettikleri (kadınlar)...haklarını savunmaya, inancını haykırmaya kalksın bakalım, pek çok örneği bulunduğu gibi demir parmaklıklar ardına gönderilmiyor mu?" diye soruyorlar.[26] İkinci olarak, kendilerini Cumhuriyetin ve ülkenin gerçek sahibi olarak gören Kemalistler, özellikle de Kemalist kadınlar tarafından ötekileştirilmelerine (dışlanmalarına) ve marjinalleştirilmeye çalışılmalarına karşı, ülkenin asıl sahiplerinin de, çoğunluğun da "müslüman kadınlar" olduğunu söylüyorlar. Örneğin; toplumun "bütününe yakın" bir parçası oldukları halde 'başörtülülerin (türbanlıların) yerlerinin aşağıda bir yerlerde tutulmaya çalışıldığını; onlara düşkün ve aşağı toplumlara ait olduklarını düşündürtecek şekilde muamele yapıldığını; sağlık kurumlarındaki steril mekanları *kirleteceklermiş* gibi örtülerinin engellendiğini; sistemin meşru üyesi olarak kabul edilmediklerini' ifade ediyorlar.[27] Bunlar veya "İslamcı kadınların nereden geldiklerini" anlamaya çalışan akademik tavırlar karşısında; ya, 'başka bir yerden gelmediler, hep buradaydılar, anneniz, nineniz olarak hep sizinle beraberdiler'[28] ya da, 'dün başı açıkken aranızdan biri olarak kabul ettiğiniz, bugün ise sadece başını örttüğü için ötekileştirdiğiniz bir üniversite öğrencisi kadar yanıbaşınızdalar' diyerek, 'örtünün müslüman kadını bu iklimin kadınlarından bıçakla keser gibi koparmadığı, örtülü kimliğin bu iklimin kimliği olduğu belirtilerek' (Aktaş, 1995: 278-280) cevap veriyorlar. Bir bakıma 'asıl siz nereden çıktınız, kimi temsil ediyorsunuz? Kadınlar için ne yapıyorsunuz?' diye soruyorlar.[29]

---

26 D.Tezcan, "Düşün Ama Sessiz Olsun", *Mektup*, N.144 (1997): 4.

27 Bu ve benzeri anlatılar bize, İslamcı kadınların kendilerini ülkenin ve kamusal alanın sahibi gibi gören modern zihniyetle mücadelelerinin, adeta "sınıf mücadelesi" biçiminde de kurulduğunu düşündürtüyor. Çünkü, yazılarda başörtüsüne ancak aşağı statüdeki mesleklerde tahammül edebilen hakim zihniyetin, örtünmüş kadınların öğretmen, hemşire, doktor, avukat olmalarını ya da bu meslekleri icra edebilmelerini engelleyerek, sınıfsal geçişkenliğe izin vermediği gibi tespitlerle karşılaşıyoruz. (Bkz.: B.Marangoz, *a.g.m.*). Bazı yazarlar ise bu tespitten yola çıkarak örtünmüş genç kadınların, gösterilmek istedikleri gibi toplumun alt tabakasına ait olmadıklarını kanıtlamak üzere reaksiyoner tavırlar içerisine girdiklerini, kendilerinden arındırılmaya çalışılan mekanlarda boy göstererek her yerde olmak gibi bir hayat tarzı geliştirdiklerini, marka ve gösteriş tüketimine yöneldiklerini belirterek, böylelikle 'başörtüsünün takılma sebebinin, başta başörtüsü bulunduğu halde geçersiz hale geldiğine' işaret etmektedir. Bkz.: F.Karabıyık Barbarosoğlu, "Kopan Filmler Arasında Başörtülülerin 'Kısa' Tarihi", *İzlenim*, N.37 (1996): 23.

28 Bkz.: M.C.Ceylan, "Kimlik problemlerimiz ve Açmazlarımız", *Kadın Kimliği*, N.1 (1995):25-26; D.Tezcan, "Biz Bu Ülkenin Neresindeyiz?", *Mektup*, N.144 (1997): 23.

29 Örneğin, Kadınlar Birliği'nden bahsedilen bir yazıda şöyle deniliyor; "...yılda bir iki defa anıt kabire gidip çelenkler koyuyorlar. Sermayedar olan bazı kişilerin ülkemizde ve Avrupa'da borazanlığını yaparlar...Milletimizin yarısını oluşturan kadınlarımızdan...bihaberdirler". Sonra da, 'Türkiyeli kadınlarımızın kendinden çok uzakta olan bu tip kadınlardan bir an önce kurtulması gerektiği' ekleniyor. Bkz.: K.Uyar, *Kadın Kimliği*, N.3 (1995):17.

İslamcı kadınların Kemalist kadınlar karşısında götürdükleri ideolojik hesaplaşmada, daha öne çıkan tarafın "radikal" İslamcı kadınlar olduğunu tespit edebiliyoruz. Kanımızca bu, bir yandan İslamcı kadınlar karşısında, tıpkı Doğulu kadın karşısında Batılı olanın yüzyıllardır yaptığı gibi bir üst-anlatı kurma hakkını kendinde görerek davranan Kemalist kadınların, adeta kamusal alanın da kendilerine (modern/çağdaş kadına) ait olduğunu savunarak örtünme konusunda en şiddetli tepkiyi gösteriyor olmasıyla ilgili. Diğer yandan da, örtünme ile ilgili olarak devam eden tartışmalar her güncelleştiğinde Kemalist kadınların tekrarladıkları bu söylemin karşısına, çoğunlukla bu alanın "asıl olarak müslüman kadınlara ait olması gerektiğini" söyleyen, "radikal" çizgiyi temsil eden kadınların çıkıyor olmasıyla ilgili.[30] Yani, Kristeva'nın çerçevesi içerisinde söylersek, Kemalist kadın örtünmüş kadınlar arasında, alenileşme ve meşruiyet arayışında daha aktif ve mücadeleci olan tarafı kendisine en büyük tehdit olarak görüp, *iğrençleştiriyor;* "radikal müslüman kadın" da, tıpkı hakim Kemalist söylem gibi, Kemalist kadın söylemini İslamın ve İslamcı kadının önüne çıkan en büyük engel olarak görerek, *iğrençleştiriyor.* Yine aynı çerçeve içerisinde çözümleme yapmaya devam ettiğimizde, Kemalist kadının örtünmüş kadının karşısına onu böyle iğrençleştirerek çıkıyor olmasında, örtünün, onun adeta kollektif bilinçaltı haline gelen, kurtulduğu (kara çarşaflı/kafes arkasındaki) geçmişin (bu geçmişe ve bu geçmişin yeniden canlandırılmak istendiğine dair kurulan söylemin gücü ölçüsünde) karanlık tehditini çağırıyor olmasının önemli bir rolü olduğunu düşünüyoruz. "Müslüman kadın" için ise, Kemalist kadının örtüsünü şiddetle mahkum eden söylemi, onun bireysel bilinçaltından, adeta tövbe edip, doğru yola gelmeyecek olan bir günahkarı ve iffetsizliğe açık olanı (belki örtünmekte gecikmiş olan kendisini) çağırmaktadır.[31] Özetle söylersem örtünmeye her iki uç kesimden kadının farklı farklı biçimlerde atfettikleri aynı keskin an-

30 Burada özel kanallar, örtünmüş kadınları nihayet görmezden gelmekten vazgeçerek, ekranlarını onlara -iyi de rating yaptıkları anlaşıldığı için kuşkusuz- açtıklarında, laik kadınları temsilen hep Kemalist kadınların seçildiğini; karşısına da hep, türbanlı da değil, "kara çarşaflı" olan Emine Şenlikoğlu'nun çıktığını/çıkarıldığını; bu karşı(t)laştırmalarda, Şenlikoğlu'na -tıpkı şimdi adeta görünmez bir elle ekranlardan silinen, ancak bir aralar iyi rating yapan Kürt siyasetçilere olduğu gibi- hem Kemalist kadınlar tarafından, hem de sorgulayıcı konumundaki program yönetici/sunucuları tarafından nasıl davranıldığını hatırlatalım. Bu değerlendirme için ayrıca bkz.: Alankuş-Kural, 1995.

31 C. Aktaş, Kemalist kadınların kendilerini ötekileştirmede gösterdikleri şiddeti tespit ederek, açıklamaya çalışıyor;'Türkiye'de modernist/Kemalist kadınlar, İslami tezahürlere karşı erkeklerden daha tepkiseldirler... Özellikle yatılı okullarda okumuş bazı meslek sahibi kadınlarda bu patoloji, 'çarşaf ya da peçe' sendromu diye adlandırılabilecek, 'gardrop Atatürkçülüğünden' meşruiyetini almaktadır' diyerek, Kemalist kadınların bu okulların kendilerini halkın öncüsü olarak yetiştirirken, halkın müfettişi/denetçisi haline getiren zihniyet yapısı içerisinde biçimlendiklerini, bu nedenle de onlara bütün sakallıların adeta "vurun kahbeye" diye bağırarak üzerlerine saldırmak üzere bekleyen, bütün örtülülerin de haremlere kapatılmayı dileyen, köle ruhlu, kişiliksiz yaratıklar olarak göründüklerini belirtmektedir. Yazarın "Peçe Sendromunun Kaynakları" başlığını taşıyan bölümdeki düşünceleri için, bkz.: C.Aktaş, 1995: 238-256.

lam, içlerindeki her an dönüşebilecekleri ötekiyle bir hesaplaşmadır. Özetle, İslamcı kadın yazarların kimliklerini, kendilerini öncelikle örtülerinden ötürü ötekileştiren Kemalist-Cumhuriyetçi söylem ve bunun en hararetli temsilcisi olan Kemalist kadınlarla giriştikleri hegemonik/ideolojik bir hesaplaşma içerisinde kurmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Ya da, *kendilerini ötekileştirenleri, ötekileştirerek hesap soruyorlar* diyebiliriz.[32]

İffet/iffetsizlik meselesi

İffet/iffetsizlik meselesini, İslamcı çevreler, örtünme meselesiyle iç içe tartışıyorlar. Politik İslamın yeni tarif ettiği biçimiyle yapıldığında örtünme,[33] eğer örtünmüş kadın özel ve kamusal alanlarda "başörtüsünü geçersiz kılacak gibi davranmıyorsa", kadının iffetini koruyan, onu koruma iradesini simgeleyen bir şey olarak işaretleniyor.[34] İslamcı kadın yazarlar da örtülü kimliklerini kurarlar-

---

32 Bu hesaplaşmanın aldığı biçimler ve tarafların karşılıklı olarak nasıl konumlandıkları ayrı bir çalışma konusu olacak nitelikte. Biz burada izleyenler için, "Sincan olaylarından" sonra, özel TV kanallarından bir tanesinde tartışan Ayseli Göksoy ile Emine Şenlikoğlu'nun karşılıklı usluplarını hatırlatalım. Ya da *Pazartesi* dergisi sayfalarında gerçekleşen bir tartışmadan haberlendirelim. Kemalistleri, "ötekini tayin etme ya da yok etme" anlayışına sahip olmakla eleştiren Ayşe Doğu'nun yazısıyla, ona zehir zemberek bir uslupla cevap veren ve bir grup Kemalist (feminist?) kadının kaleme aldığı anlaşılan yazılar için bkz.: *Pazartesi* dergisi, N.17 ve N.18 (1996).

33 Aslında örtü sadece laik çevreler için değil, İslami çevreler için de bir problematik olmaya devam ediyor. Politik İslam, bir yandan örtünmemiş ancak kendilerini müslüman olarak tanımlayan kadınların -yani toplumdaki kadınların önemli bir çoğunluğunun- gerçek anlamda müslüman sayılıp sayılamayacağını tartış(abili)yor, diğer yandan bizim geleneksel olarak adlandırdığımız başörtüsü bağlama biçimiyle örtünmeyi İslami saymıyor; bir kısım İslamcı çevreler, boyun etrafından dolaştırılarak bağlanan başörtüsünün (bunun 1970'li yıllarda genç kadınları tesettüre alıştırmak için geliştirilen bir örtünme biçimi olduğunu ve bir ara mucidi Şule Y.Şenler'e atfen, "Şule başı" olarak anıldığını anlıyoruz) işlevini tamamladığını söyleyerek, yerini "takvalı tesettüre" bırakması gerektiğini savunuyor, diğer bir kısmı türbanla örtünülebileceğini ama bunun sade ve gösterişsiz bir örtünme olmasını şart koşuyor, "tesettürün metalaşmasına" karşı çıkıyor. İslami usulde örtünülmüş olunsa da, bunun gereklerine uygun davranılmadığında, örneğin "kamusal alanda her yerde bulunmak saikiyle hareket edildiğinde" örtünün geçersiz olacağı ifade ediliyor. Bu arada azınlıkta da olsa bir başka görüş örtünmenin biçimini/derecesini örtünenin belirleyebileceğini belirterek, bunu bireysel seçime bırakıyor. Böylelikle politik İslamın sabit bir örtünme biçimi tarif edemediğini, buna dair söyleminin (de) sürekli olarak kaydığını, mevzi değiştirdiğini görüyoruz..

34 Biz burada kadının örtünme meselesinin iffetlilik/iffetsizlik meselesiyle iç içe götürülmesini, "örtünmeyi meşrulaştıran mantıkla" tutarlı buluyoruz. İki meseleyi ayrı ayrı başlıklar altında ele alıyor olmamız, İslamcı kadınların birinci meseleyi daha çok Kemalist kadınlarla, ikinci meseleyi ise feminist olarak adlandırdıkları kadınlarla tartıştıklarını iddia ediyor olmamızla ilgili. Bu arada, İslamcı çevrelerde ne kadar karşı çıkılır ve Hıristiyan/Yahudi kültürüne mal edilirse edilsin, örtünmenin mantığının, kadını fitne nedeni olarak gören zihniyetten kaynaklandığı biçimindeki düşünceyi paylaştığımızı da belirtelim. Karşı görüşler için *İzlenim* dergisinin (1996) "Cinsellik ve Sömürü" sayısına, benimsediğimiz görüş için ise bkz.:F.A. Sabbah, 1995.

ken, öteki kadınlarla hesaplaşmalarını *iffetlilik ve iffetsizlik* meselesi etrafında götürüyorlar.

Kadın Kimliği dergisinde, Kumkapı cinayetiyle ilgili değerlendirme yapılan bir yazıda, kadınların böyle iffetliler/iffetsizler biçiminde ayrıma tabi tutulmasının örneğiyle karşılaşıyoruz. "Erdemli ve ahlaklı hiç bir kadının başına böyle hadiseler gelmez. Dürüst bir kadına sokakta hiç kimse laf atmaz" denilerek, olayın "faili", kadınlar, "erdemsizler" sınıflamasına sokuluyor. Tacizi protesto etmek, kadınların bu türden tacizlerle istedikleri mekanlarda bulunabilmelerinin engellenemeyeceğini göstermek üzere Kumkapı'ya giden "*Kim* dergisi feministleri"; "Kumkapı'da sokaklar da geceler de feministlerin olsun, bize Allah'ın müsade ettiği mekanlar yeter" denilerek, eleştiriliyor.[35] Bir başka yazıda, Türkiye'de "(n)amuslu, iffetli, dindar hanımlar 'gerici' olarak damgalanırken, namussuzlar, iffetsizler başlarda birer tac oldu...Daha nice utanılası haller oldu...yürekleri dağlayan...Ve bunların hepsi de 'kadın-erkek eşitliği ve kadın hakları' adına icra olundu" denilerek" idare edenler ve "sahte kadın hakları müdafii bütün feministler" suçlanıyor.[36] Feminizmin, masum bir kadın hakları mücadelesi değil, "iffet ve iffetsizlik arasında bir tercih meselesi" olduğu ifade ediliyor.[37]

Kanımızca İslamcı kadınların feministlerle giriştikleri bu iffetlilik/iffetsizlik hesaplaşması -ki onlara feministlerden bu paradigma içinde değerlendirilebilecek bir cevap gelmiyor- adeta müslüman kadın hareketinin ortak bilinçaltı haline gelen bir deneyimin izlerini taşıyor: *Zaman* gazetesinde bir grup İslamcı kadın yazarın müslüman kadının haklarını dile getirmekle yaşadığı ve laik medyanın kendilerini "türbanlı feminist" olarak ilan etmesiyle sonuçlanan 1987 yılı deneyimi bu.[38] O günden bugüne, ikinci kuşak yazarlarını çıkaran İslamcı kadın yazarlar, kamusal alana çıkmakla karşılaştıkları zorluklar ve diğer bütün kesim-

---

35 "Kumkapı Cinayetinin Düşündürdükleri", *Kadın Kimliği*, 1995, N.9:6.

36 Ş,Y,Şenler, "TC'nin Kadın Anlayışı", *Kadın Kimliği*, N. 3 (1995):12-13.

37 N.Aksu ve G.Tezcan, "Müslüman Kadınlar İslam'da Kadın Haklarına Nasıl Bakıyor?", *İzlenim*, N.37 (1996):15.

38 *Zaman* gazetesinde "İnsanlar ve Hayat" sayfasını hazırlayan bir grup kadın yazarın, önce gazetelerinin erkek yazarlarının düşüncelerini sorgulayarak başlattıkları, sonra diğer yazarları da kapsayacak şekilde genişlettikleri ve tasfiye edilip, "feministlik"le suçlanmalarıyla sonuçlanan deneyimlerinden, başka ifadeyle "konuşmaya başlamalarından" sözediyoruz. Bu hareketin içinden gelen yazarının, İslamcı çevrelerde "panik" yarattığını söylediği deneyimle ilgili olarak bkz.: M.Gülnaz, "Türkiye Müslüman Kadın Hareketi Üzerine Gözlemler", *İzlenim* N.37 (1996):49-52. İslamcı kadın yazarlar arasında feminizm konusunda rastladığımız en "aykırı" görüşle; 'feministlik suçlamasından korkup, sürekli olarak kendilerini bu söylemden ayrımlaştırma çabasına giren, bunu yaparken de tam da karşı çıkmak istediğinin kucağında cılız bir tepkiye dönüşen' müslüman kadın söylemini eleştirerek, İslami hareketin, tıpkı yararlandıkları diğer düşünce iklimleri gibi feminizmden -onun "zengin birikiminden"- de yararlanmasında hiç bir beis olmaması gerektiğini söyleyen bu yazının oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu yazının tam karşıtı görüşler için ise, bkz.: N.Aksu ve G.Tezcan, "Müslüman Kadınlar İslam'da Kadın Haklarına Nasıl Bakıyor?", *İzlenim* N.37 (1996):14-16.

lerden kadınlarla birlikte paylaştıkları deneyimlerle bir yandan örneğin "müslüman kadının sömürüldüğünden" sözediyorler, diğer yandan bundan ya da kadın haklarından söz ettiklerinde feminist damgası yemekten korkuyorlar. Bu yüzden de, "müslüman kadının" haklarından her sözetmeye kalktıklarında, bunun feministlikle bir ilişkisinin bulunmadığını, feminizmin İslamın tabiatına aykırı olduğunu belirtip sürekli bir savunma sergiliyorlar, ancak hem birbirlerini hem de bütün kadın haklarından sözedenleri feminist olmakla suçlamaya devam ediyorlar.[39] Bize öyle görünüyor ki, "geleneksel" çizgiyi temsil eden İslamcı kadınlar, ideolojik mücadelelerinde asıl eleştirel vurgularını feministler üzerine yaparlarken, "radikal" çizgiyi temsil edenler bunu Kemalistler üzerine yapıyorlar. Böylelikle geleneksel çizgiyi temsil eden İslamcı kadın yazarların, özel alanın problemlerini (örneğin cinsiyet rollerindeki eşitsizliği, kadın üzerine uygulanan şiddeti) kamusal ve politik alanların gündemine sokan Türkiye'deki ikinci dalga feminizmin söylemsel paradigmasıyla, Kemalist söyleminkinden farklı türde bir alıp veremedikleri olduğunu iddia ediyoruz.[40] Çünkü, İslamcı kadınların bir kısmı, kamusal alanın karşılaşmaları içerisinde kazandıkları deneyimler, edindikleri özgüvenle artık konuşmaya başlayıp "müslüman kadının", "müslüman erkek" karşısındaki haklarını dillendirmeye başladıklarında, ya da başka ifadeyle kendi küçük harfli başkaldırılarını gerçekleştirmeye kalktıklarında kullanabilecekleri kendilerine ait bir söylemleri ve eylem pratikleri yoktu. Deneyimlerinden yararlanabilecekleri bir tek söylem/eylem pratiği bulunuyordu, bu da kadınlık durumlarını feminist tarihin dünyadaki birikimiyle kendilerinden daha önce sorunsallaştırmış olan Türkiyeli feministlerinkiydi. Dolayısıyla, Türkiye'deki bu ikinci dalga feminizmin özel alanın sorunlarını kamusal alana taşırken, cinsel özgürlükten de sözediyor, kadın erkek cinsiyet rollerini tartışmaya açıyor oluşu, "dayağa hayır" kampanyası değil belki ama, yürüttüğü "mor iğne", "bedenim benimdir" kampanyaları ve bunların üniversiteli genç "müslüman kadınlar" arasında da yankı buluyor olması en çok geleneksel (kadın/erkek) İslamcı kesimleri rahatsız etti. Kamusal alanda alternatif bir meşruiyet yaratmaya çalışırken İslamın vitrini olan kadınların iffetsizliği, en affedilemeyecek olanıydı.[41] Ancak, kadın iffetle/iffetsizliğin sınırında durandı, "müslü-

---

39 Feministler konusundaki ayrımları ise, *Kadın Kimliği* dergisinde yapıldığı gibi; "*Kim* dergisi feministleri", "*Pazartesi* dergisi feministleri", "Mor-Çatı feministleri", "Kemalist feministler" biçiminde...

40 Türkiye'deki ikinci dalga feminist hareket ile Kemalist kadınlar hareketi arasındaki farkları çizen bir yazı için, bkz..G.Savran ve N.Tura, "Çağdaşlaşma Söylemine Teslim Olamayız", *Pazartesi*, N.18 (1996).

41 Bunun için Fadime Şahin olayında politik İslamcı çevrelerin ilk refleksleri, onun aslında Müslüm Gündüz'ün nikahlı karısı (mahremi) olduğunu kanıtlamaya çalışmak oldu. Ancak, Fadime'nin, dudağına ruj sürülmüş haliyle ve Zeynep Uludağ'ın avukatının himayesinde süren açıklamaları onun iffetinin artık savunulabilir yanını bırakmadı. Öyle sanıyoruz ki, sahip çıkanlar da bulunmasına rağmen, kollektif İslamcı bellek, tıpkı *Zaman* gazetesi "feministleri" gibi, onu da

man kadın" da bundan müstesna değildi, dolayısıyla 'iffetsizliği meşrulaştıran' söylem ve eylemleriyle feministler en tehdit edici olanlardı.

Bu arada feminizme en çok karşı çıkıp, yazılarında sıklıkla onunla hesaplaşma içerisine girenlerin daha çok kadınlar olmasına da şaşmamak gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü, Kristeva'nın çerçevesini burada da kullanırsak, geçmişiyle bir muhasebe yapıp, örtünerek iffetliler arasına katılan "müslüman kadın" için, "açık-saçık kadın" ama en çok da, "cinsel özgürlüğün ideolojik savunusunu yapan kadın", *iğrençtir*. O içinden çıkarıp attığı, ancak her an yeniden dönüşebileceği, en tehdit edici ötekidir. Aralarındaki sınır, bazen (Fadime Şahin olayında olduğu gibi) bir başörtüsünün inceliğindedir. Çünkü, erkek egemen (İslamcı ya da laik) söylemin ürettiği iffetsizlik korkusu, ("müslüman" ya da laik) kadının kollektif bilinçaltında kodlanmıştır ve gündelik yaşam reflekslerinde ortaya çıkmaktadır.[42]

Sonuç olarak İslamcı kadınlar, ortak kadınlık deneyimlerinin zorunlu kıldığı yerlerde "müslüman kadınların" sorunlarından sözetmek durumunda kaldıklarında, ya tartışmayı feminist söylemsel paradigmadan kurtarmak üzere, "geleneksel" çizgide olan İslamcı kadın yazarların yaptığı gibi, başka bir paradigmaya taşıyıp, *iffetli bizler, iffetsiz onlar* ayrımı yaratmaya ihtiyaç duyuyorlar. Ya da, "radikal" çizgideki İslamcı kadınların yaptığı gibi, kadın oluş halini sorunsallaştırırken, bunu tartışacakları alternatif dili kuramadıkları için Mualla Gülnaz'ın ifadesiyle, "tam da karşı çıkmak istediklerinin kucağında cılız bir tepkiye dönüşüyorlar" (*agm.*, s. 52).

Özetle söylenirse, İslamcı kesim kadınlarının feministlerle girdikleri hesaplaşmanın başını çekenler "geleneksel" çizgiyi temsil edenler. Çünkü feminizmin söylemsel paradigmasına hiç bir borçları yok, "iffetsizliğe" ise düşmanlıkları var. Ancak sonuçta, mücadeleleri kadın konusundaki bütün "muhafazakar" anlatı öğelerini tekrarlamaktan öteye gitmiyor. Böylelikle aynı "evrensel muhafazakar" anlatı, Kur'an ve hadislerin sözüne dayanarak yeniden-üretiliyor. İslamın sözünün, ondört asırlık erkek yorumundan ayıklanması gerektiğini söyleyen, "müslüman kadınların" erkekler tarafından gasbedilmiş haklarının iadesini savunan "radikal" İslamcı kadınlar ise feminizle mücadelede zor durumda kalanlar. Çünkü, özel ve kamusal alanda yaşadıkları pratikler içerisinde, tıpkı feministler gibi, (müslüman) *kadının ötekisinin, kendisini ötekileştirmiş olan* (ge-

---

hiç affetmeyecek. Ancak yine de Fadime Şahin meselesi etrafındaki laiklerle İslamcılar arası söylem mücadelesinden, İslamcı kanadın, çok nikahlı evliliklere hukuki ve kamusal bir meşruiyet kazandırmak üzere ilk hamleyi yapmakla çok da zararlı çıkmadığını söyleyebiliriz.

42 Bu söylediğimizin tersinin de, iffetlilik/iffetsizlik meselesini kadın bakış açısıyla başka bir yerde kurmayı öğrenebilmiş feminist kadının değil ama, diğer kadınların örtünmüş kadınlara verdikleri reflekslerde görülebileceğini düşünüyoruz. Böylelikle örtünmüş kadına sanki kendilerinin yapamadıkları bir hesaplaşmayı yapmış (iffeti seçmiş biri olarak), ya saygıyla davranılıyor; ya da nefretle. (Hepsi doğru mu bilemiyoruz ama taraflar ayrı ayrı *iğrencinin* üzerine araba süren, tokat atan *öteki kadın* öyküleri anlatıyorlar).

leneksel müslüman) *erkek olduğunu* tespit ederek, kimliklerini kuruyorlar. Bütün diğer kadınlarla birlikte paylaştıkları, ancak çoğunluk İslamcı/laik kadınlardan farklı olarak, sorunsallaştırabildikleri mesele, yani kadının özel ve kamusal alanda erkek hakimiyetine tabi oluşu, onları ister istemez kendileri gibi muhalif bir kimlik kuran feminist söylemsel paradigmayla ilişki içinde olmak durumunda bırakıyor. Bu ilişki de ancak, oldukça gerilimli biçiminde kurulabiliyor. Alternatif bir söylemsel paradigma geliştirmeye teşebbüs ederek, (müslüman) kadınlık sorunlarının İslam'ın özüne dönüşle hallolabileceğini savunuyorlar, ancak uydurma hadisler arasında müslüman kadınlar lehine "sabitleyebilecekleri" bir söylemsel konum yakalayamıyorlar. Çünkü bir yandan sürekli olarak politik İslamcı söylem yer değiştirmek zorunda kalıyor, diğer yandan da "radikal" İslamcı kadınlarınki. Ayrıca sürekli yer değiştirirlerken, kendileri gibi muhalif olan feminist söylemle sık sık karşılaşıyorlar, ancak etkileşimden, feminist ilan edilmekten şiddetle korkuyorlar.[43] Kaldı ki, bu karşılaşmalar bile, onların sıklıkla "modernist" olmakla suçlanmalarına yetiyor. O halde, "geleneksel" ve "radikal" İslamcı kadın söylemleri ve kimlik stratejileri arasında daha ayrıntılı olarak altını çizmemiz gereken farklılıklar var. Şimdi bunları tespit etmek üzere İslamcı kadınların kimliklerinin pozitif boyutunu ya da "müslüman kadın kimliğinin" hangi özdeşleşmelerle kurulduğunu belirlemeye çalışacağız. Buradan hareketle bir grup İslamcı kadının, ataerkiyi nasıl sorunsallaştırdıklarını ve nasıl bir kimlik stratejisi öngördüklerini göstermeyi ve bunu diğerlerininkiyle karşılaştırmayı umuyoruz.

Asr-ı Saadet kadınları/erkekleri ve şimdikiler

Bilindiği gibi "Kuran'ın özüne/sözüne ya da Asr-ı Saadet dönemine" dönüş miti, politik İslamın hakim kapitalist/laik sistem karşısında kurmayı hedeflediği alternatif dünya nizamına dair söylemin temelini oluşturmaktadır. Bu söylemin İslamcı kadınların yazılarında; "müslümanların anneleri olan Peygamberin kadınları ve Asr-ı Saadet kadınları gibi olma" biçimini aldığını görüyoruz. Nitekim hemen bütün dergilerde sahabe kadınların, özellikle de Peygamberin eşlerinin hayatlarını, erdemlerini, öyküleyen yazılarla, notlarla sıklıkla karşılaşıyoruz.

---

43 "Müslüman kadın" için feminist ilan edilmek demek, bir anda "ladiniler" arasına atılmak, kendisini kuran İslami kimliği reddediyor sayılmak demek, bu kimliğinin kendisine rağmen elinden alınması demek. Çünkü onlara göre feminizm "Kuran'ın tanımladığı kadın fıtratını" reddediyor ve "müslüman kadın" kimliğinin de "tek bir tarifi" var. "Kur'an ve hadislere göre bir kadın kimliği". Örtündükten sonra bu kimlik tarifini kendinizin yapabilmesi mümkün değil, bunu yapmaya kalktığınızda siz kendinizi müslüman saymaya devam edersiniz ama, sizi artık müslümandan saymazlar. Galiba hepsinin değil ama gelenekseli sorgulayan kimi radikal (müslüman) kadınların durduğu ince sınır, böyle bir sınır. (Bunları hem yazının başında kendisine teşekkür ettiğim Ayşe Çavdar'ı düşünerek yazıyorum, hem de aslında onunla birlikte yazıyorum. Tekrar teşekkür ederim).

Böylelikle "Müslüman kadın kimliği"nin pozitif boyutunun, Peygamber döneminin kadınları gibi olma miti etrafında kurulduğunu söyleyebiliyoruz. İslamcı kadın yazarlar arasında bu konuda bir söylem farklılığıyla karşılaşmıyoruz. Asr-ı Saadet döneminden, Peygamberin eşlerinin yaşama biçiminden, özellikle de Hz.Hatice ve Hz.Ayşe'nin yaşamlarından, Peygamberin onlara ve diğer kadınlara davranışlarından örnekler verilerek, sahabe kadınlar gibi bir "müslüman kadın kimliği" kuşanıldığında ve İslam'ın sözüne göre yaşanabildiğinde kadın için hiç bir sorun kalmayacağının ifade edildiğini görüyoruz. Örneğin, Şenler "İslam terminolojisinde kadın asla bir sorun olarak değerlendirilmemiştir. O, İslamın fıtratına (yaradılışına) uygun olarak kendine biçtiği 'kadın kimliğini' yeniden kuşanmakla inanıyoruz ki, fert, aile, toplum olarak bütün sorunlar çözülecek ve aranılan huzur gerçekleşecektir" demektedir.[44] Bir başka yazar ise; "Müslüman kadın, Kur'an ve Sünnette belirtildiği üzere, Resulullah'ın zevceleri gibi olmalı" diyerek, "İslami kimliğin, kadın-erkek kimliği değil, İnsani kimlik olduğu"nun altını çizmektedir.[45] Bu yaklaşım içerisinde kadınları ilgilendiren sorunların, Batı'da modernlik ve kapitalizmin kadınlara biçtiği yerden, Türkiye'de ise 'Allah'ın hükümlerini hükümsüz sayan ve Batıdan ithal beşeri kanunlarla hükümferman olan laik zihniyetin; çağdaşlaşma, uygar ve medeni ülke olma çabalarında kadını en önemli malzeme ve sermaye olarak görülüp, kullanmasından'[46] kaynaklanan sorunlar olarak görüldüğünü anlıyoruz. *Kadın Kimliği* dergisinden örneklediğimiz bu yazılardan ve derginin genel yayın politikasından, dergi etrafında toplanan İslamcı kadın yazarların, "müslüman kadın kimliği"ni; "Asrı saadet kadınının rehberliğinde İslami kimliğe erişim" in bir aracı olarak kabul ettiklerini anlıyoruz.[47] Böylelikle "müslüman kadın kimliği"; amacı 'içine düşülmüş olan kültür erozyonunun neden olduğu kimlik krizinden kurtulmak' ve 'müslümanca yaşamanın koşullarına kavuşmak' olan bir "direniş" ve "muhalefet" üslubu olarak karşımıza çıkarılıyor. Ancak bunun küçük harfli bir başkaldırı stratejisi olup olmadığını ya da başka ifadeyle, müslüman kadınların önce kendi adlarına sonra da kendileri için konuşmaya başlamaları anlamında dö-

---

44 Ş.Y.Şenler, (Başyazı), *Kadın Kimliği*, N. 1(1995).

45 M.C.Ceylan, "Kimlik Problemlerimiz ve Açmazlarımız", *Kadın Kimliği*, N.1 (1995):24-27 ayrıca, bkz.: A.Zeynep, "Aileyi Zayıflatan Unsurlar", *Mektup*, N.134(8-10);

46 Ş.Y.Şenler, "TC'nin Kadın Anlayışı", *Kadın Kimliği*, N. 3 (1995):12.

47 Bu arada İslamcı kadın yazarlar arasında kadın kimliğinin o ya da bu şekilde problemleştirilmesine, karşı çıkanlar olduğunu da belirtelim. Örneğin bir yazar; mü'min kadın ve erkekleri ayrı ayrı hareketler içine yönlendirecek bu davranışın, Kur'an emirlerine sırt çevirmek olduğunu, kadın kimliği peşinde olunmakla, gerçek müslüman kimliğimizin parçalandığını ve bunun karşı çıkılması gereken feminist bir problematik olduğunu savunuyor. Bkz.:A.Böhürler, "Kadın Hareketi Prangası", *İzlenim*, N.37(1996):67-69. Ayrıca müslüman kadının kendisini ifade edebileceği bir dili olmadığını, kendisi için üretilen sözcüklerle konuştuğunu söyleyerek "Kimliksizlik Tercihimdir" diyen ilginç bir yazı için, bkz:: B.İbrahimhakkıoğlu, *İzlenim*, N.37(1996): 18.

nüştürücü bir işlev görüp göremeyeceğini anlayabilmemiz için, ona daha yakından bakmamız gerekiyor.

Kadın Kimliği dergisinde problemleştirildiği biçimiyle "müslüman" kimliğini kuşanması beklenen kadının, gündelik yaşam içerisinde nasıl tarif edildiğine baktığımızda çok bildik bir anlatıyla karşılaşıyoruz: "Kadın herşeyden önce annedir. Neslin muhafazası ve güçlü bir geleceğin olabilmesi annelik fonksiyonuyla özdeştir".[48] Oysa "Kadınlar sokağa dökülmüş, iş sahasında göze ve gönle hitabeden bir meta olduklarından erkekler işsiz kalmış, evler kadına, çocuklar analarına, erkekler yuvalarına hasret kalmıştır".[49] Bu anlatının benzeriyle, "müslüman kadının" içinde yaşanılan toplumlardaki konumunu sorunsallaştıran yazarlardan birisi olan C.Aktaş'ın çalışmalarında ve güçlü bir modernlik eleştirisiyle birlikte karşılaşıyoruz: "Modernlik, özel yaşamı anlam yitimine uğratmış, insanları/kadınları etikten yoksun bir kamusal alana mecbur bırakmıştır" deniliyor (Aktaş, 1992 ve 1995).

Farklı İslamcı kesimlerden kadın yazarların 'kadının önce iyi bir anne ve eş olması gerektiği, modernliğin kadının bu rollerini bozguna uğrattığı biçimindeki' söylemlerinin; 'kurallarını modernliğin/kapitalizmin ve laik düşüncenin koyduğu gündelik yaşam pratikleri içerisinde "müslüman kadın" nasıl olmalı?' sorusu etrafında düşünülüp, cevaplar aranmaya kalkıldığında ayrımlaşmaya başladığını görüyoruz. Burada daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, iki farklı çizginin ayrımını yapabiliyoruz. Şimdi ayrı başlıklar altında bu çizgileri netleştirmeye ve İslamcı kadınlar için öngördükleri kimlik stratejilerini belirlemeye çalışacağız.

"Geleneksel İslamcı Kadın Çizgisi" ve "Müslüman Kadın Kimliği"

İncelediğimiz yazılarda, *Kadın Kimliği* dergisiyle, yayın yönetmeni olan Ş.Y.Şenler'in temsil ettiği çizgideki görüşte; 'kadınların evlerine, annelerin çocuklarına, hanımların kocalarına, dolayısıyla huzur, emniyet ve saadetin tekrar yuvalara iade edilmesi gerektiği' savunuluyor, bunun da "kadınlara fıtratlarına uygun olan 'gerçek haklarının' verilmesiyle sağlanabileceği' iddia ediliyor.[50] "Gerçek hak" denilirken ise; 'çağdaş ve uygar kılınmak adına kendisini bağlayıcı bütün dini ve ahlaki kaygılardan koparılan, her sahada erkeklerle atbaşı gitmek, onlarla haşır neşir olmak durumunda bırakılan kadını, bu zorunluluklardan kurtaracak olan' hakların kastetildiğini anlıyoruz. Aynı yazıda, tebliğ "müslüman kadının" en önemli görevlerinden birisi olduğu için, eğitimli ve bilgili ol-

---

48 G.Cengiz, "Kadının kendini Arayış sürecinde Annelik", *Kadın Kimliği*, N.1 (1995):18-19.

49 Ş.Y.Şenler, "TC'nin kadın Anlayışı, *Kadın Kimliği*, N. 3 (1995):12.

50 Ş.Y.Şenler, "TC'nin Kadın Anlayışı", *Kadın Kimliği*, N. 3 (1995):12-13.

maya çok önem verildiği, böylece kadınların bütünüyle evlerinde oturmalarının savunulamayacağı belirtiliyor. *Tebliğde* bulunabilecek yeterlilikte müslüman kadınların; "İslami prensiplere riayetkar olmak kaydıyla doktor, hemşire, ebe, öğretmen, şair, edip, yazar, hatip gibi fıtratına uygun mesleklere sahip olup, bu sahalarda varlığını göstererek yararlı olması" gerektiği de ekleniyor.[51] Böylelikle "geleneksel" olarak adlandırdığımız İslamcı kadın çizgisinde, kadının kamusal alana çıkışının, İslami olanı da içermek üzere eğitimli ve bilgili olmak, özel alanda sorumlusu kılındığı ve evrensel olarak tabiatına uygun sayılan görevlerinin bir uzantısı sayılabilecek mesleklerden birisine sahip olmak gibi koşullara bağlandığını, dolayısıyla istisnai olarak görüldüğünü tespit edebiliyoruz.[52]

Sözkonusu çizgide, konu, müslüman kadının kamusal alana çıkmasından bir adım öteye geçerek, siyasete katılması meselesine gelince, bu alana aktif katılımın istisnai olarak bile hoş görülmediğini anlıyoruz. Örneğin yine Şenler; "işlerini kadına havale eden bir millet asla felah bulamaz" gibi açık Peygamber hadisleri karşısında müslüman kadının devlet başkanı, başbakan/bakan, milletvekili, vali ve kaymakam gibi siyasi mevkilerde bulunamayacağını, ancak seçme hakkını kullanabileceğini iddia etmektedir. Bu düşüncesini de; "(K)adının milletvekili olmasındaki amaç kendi haklarını korumak ise, bunu başka cemiyetlerde veya yayın organlarında da yapması mümkündür. *Hem erkekler kadınların haklarını niçin gaspetsinler ki. Kadınlar bu erkeklerin annesi, hanımı, kızı,*

---

51 Aslında bu söylem bize adeta bir başka tebliğ görevini yerine getirmek üzere kamusal alana çıkması teşvik edilen ve bu alana çıkması eğitimli/bilgili olmak, özel alanda yerine getirdiği sorumlulukların devamı niteliğinde yani yaradılışına uygun mesleklerden birisine sahip olmak, nihayet temsil ettiği düşünceye yakışır biçimde modern, ancak cinsiyetsiz olarak giyinmek koşullarına bağlanan Cumhuriyet kuşağı kadınının söylemini hatırlatmaktadır. Başka ifadeyle, her iki grup kadın da cinselliklerini evlerinde/mahremiyetin alanında bırakıp, bu alandaki konumunu tanımlayan annelik, çocuk eğitimi ve bakımı, yaşlı ve hastaların bakımı gibi kadınlık görevlerini yanlarına alarak kamusal alana çıkabilmişlerdir; ve erkeklerin alanı olan kamusal alana çıkış her zaman fitneyi ve iffetin yitimi tehlikesini beraberinde getirebileceği için de onlardan, farklı biçimlerde de olsa "örtünmeleri" istenmiştir Kadının toplumu modernleştirme/Batılaştırma misyonuyla kamusal alana çıkarken, erkekler dünyasına verilmiş bir diyet olarak nasıl cinselliğinden soyunarak sözcüğün metaforik anlamında örtündüğünü İran modernleşmesi örneğinde analiz eden bir çalışma için, bkz.: Afsaneh Najmabadi, "Veiled Discourse-Unveiled Bodies", *Feminist Studies*, C.19, N.3 (Sonbahar, 1993):487-519.

52 Burada önemli bir noktaya dikkat çekmemiz gerekiyor. İslamcı Kadın yazarları "müslüman kadının" konumunu nasıl sorunsallaştırdıklarına bakarak "geleneksel" ve "radikal" biçiminde bir ayrıma tabi tutuyoruz. Çünkü, tespit edebildiğimiz kadarıyla, politik İslamın radikal çizgisini temsil eden kadınlar, müslüman kadına dair değerlendirmelerinde "geleneksel" çizgiye düşebiliyorlar. Kanımızca E.Şenlikoğlu'nun konumu buna örnek olabilir. Politik İslamın radikal kanadını temsil eden Şenlikoğlu, önce üzerinde uzlaşılmış bir yaklaşımla, müslüman kadının öncelikle iyi bir evlat, eş ve anne, daha sonra iyi bir mücahide olması gerektiğini söylemektedir. Ardından hurafeler nedeniyle "müslüman kadınların sömürüldükleri" gibi radikal bir tespitte bulunmaktadır. Ancak kadının, "zamanı olursa...ve eğer cidden ihtiyaç varsa" çalışması gerektiğini de eklemektedir. Bkz.: *Mektup* dergisi. N.143(1996):10-11 ve *İzlenim* N.37 81996):64.

kardeşi değil midir? Erkekler bunların mutluluğunu istemez mi? biçiminde bir soruyla savunmaktadır.[53] Bir başka yazar benzer ifadeyle, "mümin kardeşim dediğim beyefendiler benim menfaatimi gözetmiyorlar da, ben kendi cinsimden birini meclise gönderme ihtiyacı duyuyorsam vay halimize! Bu ancak cinsler arası çatışmanın körüklenmesine katkıda bulunur. Eğer 'mümin kadınlar ve mümin erkekler birbirlerinin velileri' iseler benim de temsil edilmeme ihtiyaç yok demektir."[54]

Geleneksel İslamcı çizgideki kadın yazarların, "müslüman kadının" kamusal alana katılımını istisnai koşullara bağlayıp, siyasal yaşama katılımını ise sadece erkeklerle aynı arenada değil, kadın örgütlenmeleri içerisinde yapıldığında meşru görüp, kadınlar için seçilmeyi değil, seçmeyi bir hak olarak tanımlamalarına bakarak, "müslüman kadın kimliğini", sadece İslami bilinçlenme/uyanış için bir araç olarak gördüklerini, bir bakıma politik İslamın örtülü vitrini olmaya gönüllülük gösterdiklerini söyleyebiliriz.[55] Dolayısıyla "müslüman kadın" için önerilen 'Batılı kodların üzerlerindeki etkilerini geçersiz hale getirecek, modernliğin hayatın amacı olarak gösterdiği hedef ve kabulleri sorgulayıp değiştirecek şekilde, "kendi kültürel benliğini kendi yapmak" ve "öz-değerlere dönmek" biçimindeki hedefin, kadının kamusal alanda kendini ifade etmeye başlaması gibi bir problemi bütünüyle yok sayan bir mücadele öngördüğünü söyleyebiliriz.[56] Kanımızca bu, İslamcı kadınların gündelik yaşam pratiklerine ne kadar yansıdığını bilemiyoruz ama, söylemsel olarak modernlikle başetmenin yolunu, onun oyununu oynamayı redde gören bir politik projeye işaret ediyor.

"Radikal İslamcı" Çizgi ve "Müslüman Kadın Kimliği"

Günümüz koşullarında "müslüman kadın ne yapmalı?" sorusuna ikinci grup cevap ise Türkiye'de "müslüman kadının" sorunlarını anlamaya çalışırken 'mo-

---

53 Ş.Y. Şenler, "Siyasette Kadına Rağbet Yarışı", *Kadın Kimliği*, N. 9(1995):16-17.

54 S.Büyükcoşkun, "Müslüman Erkekler Müslüman Kadınları Temsil Etmiyor mu?, *İzlenim* N.37 (1996):8.

55 İslamcı erkekler, İslamcı kadınların kamusal yaşama olduğu gibi siyasal yaşama katılımları meselesini de iffetlilik/iffetsizlik" tartışmaları içinde yapıyorlar. Örneğin bir yazar, "müslüman kadınların" ancak "Türk Kadınları İffet Cemiyeti" kurarak siyasete katkıda bulunabileceklerini belirtiyor..Bkz: R.E.Bitikçioğlu, "Herşeyden önce İffet", *Kadın Kimliği*, N. 9 (1995):22.; ayrıca benzeri görüşleri için, bkz.:M.Alagaş, "Kadınlar Cenneti önce Evlerinde Aramalıdır", *Kalem ve Onur Dergisi*, N. 9 (1995):.44-48; B.İslamoğlu, "Adalet, Sevgi ve Merhamet Çerçevesinde Kadın", *Kalem ve Onur Dergisi*, N.9 (Sonbahar, 1995):17-21; K.Atalar, "Sosyal ve Siyasal Yaşamda Kadının Yeri", *a.g.d.*: 22-25; M.Ş.Eygi ile Görüşme, *Kadın Kimliği*, N.9 (1995):.20-21. Karşıt yöndeki görüşler için ise, bkz.: A.Müftüoğlu, "Tüketim Toplumu Kadını Sömürüyor", *Kalem ve Onur Dergisi*, N.9 (sonbahar, 1995):10-11;A.Bulut, "Kadının Konumu", a.g.d.; S.Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'anı Kerim'de Kadın", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C.5, N.4 (Ekim 1991): 260-270).

56 Bkz.: N.Kök, "Modernite ve Kadın Kimliği", *Kadın Kimliği*, N.1 (1995): 9 ve N.Karakoç, "Kadın Kesimlerinin Uğradığı Kültür Erozyonu", *Kadın Kimliği*, N.3 (1995): 22-23.

dernlik kadar geleneği de sorgulamak gerektiğini' savunan yazarlardan gelmektedir. Bu ikinci grup yazarlar arasında C.Aktaş'ın düşünceleri, Şenler'in temsil ettiği çizgiyle de karşılaştırmak üzere, özellikle üzerinde durulmaya değer bir nitelik taşımaktadır. Aktaş, 'Kur'ani ruhla bağdaşmayan anlayışların, müslüman kadını cahili inanışların tanımladığı gibi eksik yaradılışlı, okumak ve öğrenmekle kötü yola düşebilir, sokağa çıktığı takdirde fitne ve fesada yol açabilir, seçme ve seçilmeye ehliyetsiz bir varlık olarak' tanımladıklarını söylemektedir (Aktaş, 1995: 16). Yazar, 'müslüman kadınların da kendi cinslerinin kusurlu, fitne ve fesat menbaı olduğunu zaman zaman takva adına savunarak bu bağlamdaki menkıbelere dini bir vecdle teslim olduklarını, böylelikle hemcinslerine tahsil görmeyi, İslami ilkelere dikkat edilerek de olsa ev dışında çalışmayı ve hatta rızkı için para kazanmaya uğraşmayı, seçme ve seçilme hakkını kullanmayı çok gördüklerini' belirterek, bu görüşleri eleştirmektedir (Aktaş, 19920 29). Ayrıca, günümüzde "kamusal alanın etikten yoksun olduğu" gibi bir tespit yapmakla birlikte yazar, bu alana çıkışı, "müslüman kadın" için bir zorunluluk olarak görmektedir. Bunun nedenlerini ise şu şekilde sıralamaktadır. İlk olarak, modernlik (kapitalizm) süreci, yarattığı yeni iş bölümüyle kadını, "kamusal alanın güdümünde yalancı bir boşaltma sahasına" dönüşen, "bir duygu çöplüğü gibi kamudan tecrit edilen" eve mahkum kılmıştır. Böylelikle üretim alanı olmaktan çıkan evler, artık kadınlar için huzur değil, cinnet üreten mekanlara, zındanlara, vakit geçirme ve süsleme zeminlerine dönüşmüştür. Kadın emek gücü olarak kamusal alana çıkarken, "kapitalizmin ürettiği sözüm ona mesleklerden birini edinerek modernizmin haremine dahil olmak durumunda kalmıştır." (Aktaş, 1992: 21-22). Oysa, özel alanla kamusal alan arasındaki ilişki bir bütünleyicilik ilişkisi olması gerekirken, bir karşıtlık ilişkisi haline dönüşmüştür (Aktaş, 1995: 28, 27 ve 36). Aktaş'a göre, İslami anlayışa göre kadının eviyle ilişkisini, kamusal alandan dışlanmayla, bir tabiyet biçiminde ya da karşıtlık olarak kurmaması gerekmektedir.

C. Aktaş, modernizmin/kapitalizmin yarattığı koşullara dair bu tespitlerinden sonra, "müslüman kadın" için *tebliğ* görevinin, "zamanın fitne zamanı olduğu" söylenip, koşullar bahane edilerek ertelenemez bir sorumluluk olduğunu belirtmektedir. Çünkü, "müslüman kadının" toplumsal faaliyetlerden uzaklaşması durumunda, yeri başkaları tarafından doldurulacağı gibi, onun "hayata gerçek anlamda ve dolaysız katılım imkanları" da yok edilmiş olacak, bu da büyük ihtimalle psikolojik rahatsızlıklara yol açabilecektir (Aktaş, 1992: 25-26). Burada önemli olan nokta, "müslüman kadının" kamusal alana çıkışının sadece tebliğ göreviyle değil, kadının bir birey olarak mutluluğu/huzuru ile de ilişkilendirilmesidir. Aktaş'ın "radikal" çizginin, kadınla kamusal alan ilişkisine yaklaşımındaki farklılık da, kanımızca burada yatmaktadır. Yazarın, "müslüman kadının" da sonuçta Batıcı/laik bir eğitim ve öğretimden geçerek, egemen ideoloji tarafından vaaz edildiği gibi kariyer sahibi, aydın kadın olmak, ekonomik öz-

gürlüğünü kazanmak hedefleri doğrultusunda yetiştirildiğini, böyle bir toplumsallaşma sürecinden geçildiğinde saf bir İslami yaşantı kurmaya çalışmanın, bunun için uygun bir İslami yöntem ve tutum ortaya koymanın kolay olmadığını belirterek, bu çelişkinin "müslüman kadını" mutsuz ettiğini tespit etmesi önemlidir (Aktaş, 192: 64-65). Nitekim C.Aktaş kitaplarında üniversite döneminde başörtüsüyle okuma mücadelesi verirken tanıştığı bir "müslüman erkekle", İslam için mücadeleye birlikte devam etmek üzere evlenen "müslüman kadının", zamanla geleneksel/ataerkil evlililik yapısı içerisinde nasıl atıl ve mutsuz hale gelebildiğinin örneklerini vermektedir (Aktaş 1992: 56-58, 102-125. Aktaş, 1995: 44-96, 188-197). Bir başka İslamcı yazar, Hülya Aktaş ise "müslüman kadın" için sorunu şu şekilde tespit etmektedir: "Toplumumuzda asırlardır etkisini sürdüren Ehli Sünnet geleneği ilim sahasında, ataerkil aile tipinin de etkisiyle erkeğe her zaman daha fazla şans tanımış ve fıkhi hükümler hep erkek bakış açısıyla verilmiştir...Bu da zamanla erkeği, daha fazla ön plana çıkartan, kadını ise giderek metalaştıran statik bir toplumsal yapının oluşmasına yol açmıştır. Çıkartılan fetvalar erkeğe toplumsal bir statü kazandırırken, kadını ise neredeyse eve mahkum etmiştir."[57]

"Geleneğin" ya da "asırlardır erkek yorumuyla yaşanan" geleneksel İslami pratiklerin, kadın lehine sorgulanması gerektiğini savunan "radikal" İslamcı çizgiyi temsil edenler, bunun yolunu "kaynaklara dönüşte" görüyorlar. Yapılması gerekenin; "müslüman kadın" ile "müslüman erkek" arasındaki ilişkinin "efendi-kul" ilişkisi gibi kurulmasına neden olan "uydurma hadisler ve kıssacılığın" Kur'an sözüyle çelişkisinin ortaya konularak, "İslamın erkek yorumundan kurtarılması" olduğunu söylüyorlar.[58] Bu "radikal" söylemin bizim açımızdan önemi, bir grup İslamcı kadın yazarın, "müslüman kadınların" özel ve kamusal alanlardaki tabi konumu ile siyasal alanda temsil edilmezliğini, geleneksel/ataerkil olarak niteledikleri erkek İslamına bağlayarak, sorunsallaştırıyor olmalarıdır. "Geleneksel müslüman erkeği", müslüman kadının ötekisi olarak tarif edebilmeleridir.[59] Böylelikle, şimdiye kadar yaptığımız çözümlemelere dayanarak, "radikallerin", modernite kadar gelenekseli de sorgulayan, "müslüman kadınların" artık konuşma-

---

57 H.Aktaş. "Önce Zihniyet Yenilenmelidir", *Kalem ve Onur* N.9 (1995):51.

58 C.Aktaş, "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne", *İslami Araştırmalar* C.5,N.4 (1991):251-259. Örneğin, H.Aktaş; 'ataerkil aile tipi ve geleneksel İslamın erkeğe kazandırdığı bir çok alışkanlığın, İslami bakış açısıyla izahı mümkün değildir; bu yüzden önce evlilikten başlayacak bir inkılaba ihtiyaç duyulmaktadır; inkılab ise Kuran'ın özüne dönüşle gerçekleşebilecektir" demektedir. Bkz.: H.Aktaş, *a.g.m.*

59 C.Aktaş müslüman kadının konumunu sorunsallaştırırken bu bizim kullandığımız paradigmayı kullanmamaya dikkat ediyor. Ne var ki, kitaplarında yakın çevresinden örnekleyerek yazdıklarını, tam da (müslüman) *erkeğin,* (müslüman) k*adının ötekisi yerine geçişinin* anlatılışı olarak okuyabiliyorsunuz. Bir başka İslamcı kadın yazar Halime Toros ise, bunu, her kadının, özellikle de bir kuşağın kadınının, kendi öyküsü olarak okuyabileceği öykü formuyla yapıyor. Bkz.: *Tanımsız,* İstanbul:1990 ve *Sahurla Gelen Erkekler,* Ankara: Vadi, 1994.

ya başlamalarını öngören bir kimlik stratejisi öngördüklerini söyleyebiliyoruz. Radikal çizgiyi ve bu çizginin müslüman kadın kimliği için öngördüğü mücadele/direniş stratejisini daha netleştirmek üzere şimdi, "müslüman kadının" kamusal alanla ilişkisinin nasıl tasarlandığına biraz daha yakından bakmayı amaçlıyoruz. Bunun için yine C.Aktaş'ın düşüncelerini izleyeceğiz.

"Müslüman kadının" kamusal alana çıkışını bir hak olarak gören radikal çizginin de, kadın açısından bu hakkın kullanılabilmesini koşullara bağladığını görüyoruz. Bu koşullardan birincisi, "geleneksel" çizgide olduğu gibi, hiç tartışılmaksızın, örtünme koşuludur. Ancak burada örtünmeyle ilgili olarak önemli bir fark karşımıza çıkmaktadır; *bu da, örtünün bir kamusal alana çıkış vizesi değil, bu alana çıkış imkanı olarak görülmesidir.* C.Aktaş, "tesettür...kadının fitneye yol açmadan topluma katılmasını sağlayan bir yol, bir üslup(tur)...Ve tesettür yükümlülüğü sadece kadınlar için değil, erkekler için de vardır" (Aktaş, 1992: 26-27) derken, geleneksel İslamcı kesimlerin ortaya attığı, 'kadının evden çıkmasının başta cinsel günahlar olmak üzere erkek ve kadının günah işlemesi ihtimalini doğuracağı, yani "fitneye" yol açacağı biçimindeki iddiayı karşılamaya çalışmaktadır. Yine yazar, "örtünen kadın, toplumsal alana yönelik bir iddiayı sahiplenmiştir. Bu kimliğiyle kadın, toplumsal bakışlara kendisinin cinsel bir nesne olarak algılanmasına izin vermediğini, bu şartla toplumsal ilişkilere girebileceğini söylemektedir" diyerek, tesettürün 'kadını mekansal olarak sınırlamayı değil, onun varoluş alanını genişletmeyi ve düzene sokmayı sağlayan' bir imkan olarak anlamlandırılmasını sağlamaya çalışmaktadır (Aktaş, 1995: 186-7 ve 40). Bu anlatıdan yola çıkılıp, örtü "kamusal alana çıkışın üslubu/yol" olarak savunulunca, tesettürlü müslüman kadın için, kamusal alana katılmanın, kollektif bir misyonun -o da İslami bilgili/eğitimli olmak kaydıyla- yerine getirilmesi için istisnai bir şey olmaktan çıkarak, beraberinde bireysel/ailevi mutluluğu, saygınlığı, özgüveni de getirecek bir gereklilik, dahası bir hak olarak görülmesi doğal hale gelmektedir.[60] C.Aktaş'ın temsil ettiği "radikal" İslamcı kadın çizgisi, kadının kamusal alana çıkışını "müslüman kadının tebliğ ve cihad so-

60 Ancak Aktaş'ın çalışmalarında ortaya çıkan mücadele stratejisinin, yer yer belirsizlikler ve çelişkiler taşıdığını da belirtmeliyiz. Kanımızca bu sorun, yazarın modernliği kendi silahlarıyla vurmak biçiminde adlandırılabilecek bir muhalefet/direniş öngörürken, modernist paradigmayla hesaplaşmayı alternatif bir dil içersinden kuramıyor oluşundan kaynaklanmaktadır. Aslında modernizmin/kapitalizmin insan ilişkilerinin niteliğini belirleyen hakim parametre olmaya devam ettiği koşullarda aynı sorun karşı/alternatif mücadele stratejileri kurmaya çalışan bütün muhalif söylemler için sözkonusudur. Belki, nihayet konuşmaya başlamış olmak, İslamcı çevreler için de alternatif bir dil oluşturmanın ilk adımı yerine geçebilir. Diğer yandan çalışmanın başlarında belirttiğimiz gibi hakim söylem(ler) ile muhalifleri arasındaki söylemsel mücadele tarafların birbirleri karşısındaki konumlarını sürekli olarak gözden geçirerek yeniden-konumlanmaları biçiminde cereyan etmektedir. Bu da tarafların söylemlerinin sürekli olarak yer değiştirmesi demektir. Böylelikle Aktaş'ın yazılarındaki belirsizlik ve çelişkilere şaşmamak gerekecektir. Burada bizim karşılaştırmalarımız açısından önemli olan husus, C.Aktaş'ın "müslüman kadının" birey olarak mutluluğunu sorunsallaştırması ve onun basitçe İslama uygun olarak -ki İsla-

rumluluklarının ("içinde yaşanılan şer koşullarının iffetli bir kadının mevcudiyetine izin vermeyeceği gibi" bahanelerle) ertelenemezliği" ile de gerekçelendirmekle birlikte, onu kadın için bir hak ilan etmekle, "müslüman kadın" için öngördüğü kimlik stratejisi konusunda önemli bir ipucu vermektedir. Kanımızca Aktaş, kamusal ve siyasal alanın ilişkilerini belirlemeye devam eden hakim parametre olarak modernlikle başedebilmek için, kadının özel alana ricad ederek oyundan çekilmesini değil, oyunu oynayarak, bozuma uğratmasını önermektedir. Öngördüğü direniş/mücadele stratejisi; "müslüman kadının", bu oyunu bozulmaya uğratmasını engelleyecek şekilde üzerinde baskı kuran gelenekseli de dönüştürmesini içermektedir.[61] Ancak "müslüman kadın" acaba bunu nasıl bir söylem ve eylemlilikle yapacaktır?

C.Aktaş, 'Kuran'ın, geleneksel düşüncenin kadına atfettiği ev işlerini, kadına ait zorunluluklar olarak düzenlemediğini; bu nedenle de kadın ve erkeğin koşullarına uygun yeni iş bölümlerinin gayr-ı İslami olmamak kaydıyla her zaman yapılabileceğini; bu işbölümü içerisinde kadına düşenlerin ise icbari olarak değil, gönül rızasıyla yerine getirilmesinin beklenebileceğini' ifade etmektedir (Aktaş 1992): 72-81). Ancak yazar, kadınla ona atfedilen geleneksel roller arasındaki ilişkiyi böyle esnek olarak tefsir ettiği; kamusal alana çıkışı "müslüman kadın" için bir hak olarak gördüğü; kadının ancak evinden, kocasından, çocuklarından arta kalan zamanda, eğer kocası izin veriyorsa tebliğe çıkmasını savunan, böyle yapmayanları "mücahide değil, şerire" ilan eden "muhafazakar" yazarları eleştirdiği gibi, (Aktaş, 1992: 68) mücahidelik gereği diye evini vakitli vakitsiz terkederek tebliğe çıkan; evini ihmal eden; mutlaka ev dışında faaliyette bulunmayı mücahideliğin gereği sayan tarzı da eleştirmektedir (*a.g.y.* 60-61). C.Aktaş, özel alanla kamusal alan arasına sıkışıp kalmış olan "müslüman kadının" çalışma sorununu da örneğin; onu evine hapsetmeyen, ancak ondan bütünüyle de koparmayan ev merkezli ekonomik faaliyetlerin yapılabileceğini söy-

---

ma uygunluğun ne olduğu konusunda görebildiğimiz kadarıyla bir uzlaşma mevcut değildir- yaşamakla mutlu olacağını söyleyen kadın/erkek yazarlar karşısında, "müslüman kadının" (kapitalist toplumun kendisine hedef gösterdiği şeyler bile olsa) "üretime katılmak", "ekonomik özgürlüğe sahip olmak", "başarılı olmak" gibi esas olarak kendi mutluluğuyla ilgili saiklerle kamusal yaşama katılma talebinde bulunmasını bir hak olarak görmesidir. Anlaşıldığı kadarıyla kendisi gibi düşünenlerin, "muhafazakar" yazarlar tarafından aynı anda hem "modernist", hem de "fundemantalist", bazen de "müslüman feminist" olarak suçlanmasının nedeni de budur.

61 Belki, gelenekselin de dönüştürülmesi hedefini vurgulamak koşuluyla bu stratejiye, A.İlyasoğlu'nun (1994) ifadesini kullanarak, "modernizmi ters yüz etmek", "bir ayrımlaştırma stratejisi olarak kendi modernleşme versiyonlarını geliştirmek" adını verebiliriz. Ancak radikal İslamcı kadın çizgisinde beliren 'gelenekselin (İslamın) dönüştürülmesi' hedefinin ifadelendirilmesinin, sözkonusu hedefin "müslüman kadın hareketiyle" gerçekleştirilebileceği anlamına gelmediğini de belirtmeliyiz. Bunu iki argümana dayandırarak söylüyoruz. Bu argümanlardan birincisi radikal İslamın moderniteyle mücadele stratejisinin durduğu zeminin sürekli kayıyor ve gelenekselle eklemlenmiş olan modern paradigmanın içine teslim olma riskini taşıyor olmasıyla ilgili (bkz.: dipnot 69). İkincisi ise, kuşkusuz, İslam(lar)ın buna ne kadar müsade ede(bile)ceği ile ilgili.

leyerek çözmeye çalışmaktadır. Yazara göre; 'eğer evler cinnet üreten, tüketici kişiliklerin barındığı mekanlar haline geldiyse, "müslüman kadının" bu değişen evlerde ve kentlerdeki yaşama koşullarını da, yeniden düzenlemek gereklidir.' Kadının evi ve ailesi, yakın çevresinden başlayan bir açılımla üretime katılmasını sağlayacak "ev mühendisliği"ni de böyle bir yeniden düzenleme için önermektedir.[62]

Özetle bir ara çözümle, "müslüman kadına", özel alana ric'at etmesi değil, evinden kopmadan kamusal alana çıkması söylenmektedir. Ancak bunu sağlamak üzere yukarıda geliştirilen çözüm, ("müslüman") kadın için bir şeyler yapılmasıyla ilgili bir öneridir, ("müslüman") kadının ne yapması gerektiğiyle ilgili bir öneri değil!dir. Bu durumda 'müslüman kadının "direniş" ve "mücadele" için nasıl bir söylem ve eylemlilik içinde olması gerektiği' sorusu yine cevaplanmamış olarak kalır. Kanımızca bu sorunun cevapsızlığı C.Aktaş'ın temsil ettiği "radikal" söylemsel paradigmasının çıkışsızlığından kaynaklanmaktadır.

Kanımızca bu "çıkışsızlığın" temelinde İslamcı kadınların kamusal alanın karşı(t)laşmaları içerisinde edindikleri deneyimler yatmaktadır. Sözünü ettiğimiz "radikal" kadın çizgisi, türbanlarıyla üniversitelerde okuma mücadelesi verdikten sonra kendilerine yerlerinin artık babalarının ya da eski yoldaşları olan kocalarının yanı olduğu söylenen, bu kocaların üzerlerine ikinci karılarıyla evlenmelerini hoşgörmeleri beklenen, kamusal alandaki karşılaşmaların etkileriyle oluşturdukları beklentilerin gerçekleşmemesi nedeniyle düş kırıklığına uğrayan, "mücahidelik" yapmak isterken, "şerirelik"le suçlanan bir kuşağın, İslamın yorumu ve pratiklerinden hoşnutsuzluğunun bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hoşnutsuzluk cemaatler-içi veya arası bir tartışma konusu olmaktan çıkıp, İslamcı medyanın da marifetiyle kamusalın meselesi haline gelince, sözkonusu hoşnutsuzluğu temsil eden İslamcı kadınlar, kendilerini ifadelendirecek alternatif bir dil/söylemin ve yaşam pratiğinin olmadığını görmüşlerdir. Bunu yaratma çabaları ise, kendilerine atfedilen "modernist" ve "feminist" suçlamalarına bakılırsa bir alternatif yaratabilmekten ziyade oyunun kurallarını koyan hakim paradigmaya teslim olmak biçiminde değerlendirilmektedir.

Acaba hakim olanlar karşısında iki farklı mücadele, kimlik stratejisi öneren "geleneksel" ve "radikal" İslamcı kadın söylemlerden biri ya da diğerinin, artık Türkiye'deki kamusal alanın parçalı görüntüsünün bir parçası haline gelmiş "örtünmüş kadını," onunla birlikte politik İslamı dönüştürebileceğini düşünebilir miyiz?

---

62 Aktaş "ev mühendisliği" projesine, Pakistanlı yazar, Enis Ahmed'i kaynak olarak göstermektedir.. (a.g.k., 36-38); Ancak bu projenin kapitalizmin, özellikle metropollerde, ucuz ve kalifiye olmayan kadın emeğinden sonuna kadar yararlanmak üzere uygulamaya soktuğu, ev merkezli üretimden ne farkı olduğu anlaşılamamaktadır.

"Son" bir değerlendirme

Kamusal alanı, bastırılan kollektif kimliklerin alenileştiği, maruz bırakıldıkları bütün eşitsizlikler ve ayrımcılıkların ifadelendirildiği, böylelikle bütün görünmez iktidar/güç ilişkilerinin aşikar, dolayısıyla mücadele edilebilir hale getirildiği çoklu-karşı(t)laşmalar alanı olarak gördüğümü belirtmiştim. Dolayısıyla günümüzde yok olduğu, sözde-kamusallığa dönüştüğü, mahremiyetin alanıyla sınırlarının iç içe geçtiği gibi iddiaların temellendiği gerekçeleri kısmen kabullenmekle birlikte, kamusal alanı hala daha; diğer alanlarda üretilen, ve yeniden-üretilen eşitsizlik/ayrımcılıkların ortadan kaldırılması için mücadelenin başlatılacağı bir mevzi olarak çok önemsiyorum. Kamusal alana çıkışın -şu ya da bu şekilde- yeni keşfedilmiş olduğu Türkiye gibi ülkelerde, bu alanda cereyan eden karşılaşmaların niteliğinin anlaşılmasının özel ve siyasal alanlarımızın nasıl dönüşümlere uğratacağını kestirebilmek açısından gerekli olduğunu düşünüyorum.

Bu yeni deneyim, kamusal alanda hakimiyet ya da sadece meşruiyet arayan herkesin (kollektif kimliklerin), kendilerini temsil edecek bir söylem ve eylem pratiği üzerine düşünmek zorunda bırakacak: arkalarında dünyadaki bütün kadın hareketlerinin zengin birikimi olan feministler bunu nicedir yapıyor. İzin verildiği kadarıyla Kürtler, Aleviler de yapmaya çalışıyor. Ama galiba en çok da, son on yıldır kendilerini merkezi iktidar üzerinde hakimiyete çok yakın hisseden politik İslamcı kesimler yapmaya çalışıyor.

Acaba, eşitsizliklere/ayrımcılıklara maruz bırakılan kollektif kimlikler, kendileriyle birlikte, bütün diğer ötekileştirilenler için yol açacak özgürleşimci kimlik stratejileri oluşturabilirler mi? Bu soruya hep, "ben nerede duruyorum?" diye sorarak yer değiştirmeye dayalı, başkaları için tahrip edici olmayan, sürekli ittifaklar arayan bir kimlikler stratejisi geliştirilebildiği takdirde, evet cevabı verilebilir diye düşünüyorum. Bu çalışmada İslamcı kadın yazarların, temsil ettikleri kesimlerin elitleri, düşünce üreticileri olarak "müslüman kadınlar" için nasıl bir kimlikler siyaseti öngördüklerini ve kendilerini nasıl bir söylemsel paradigma içerisinde ifadelendirdiklerini belirlemeye çalıştım. Çünkü, "örtülü kimlikleriyle" çok-söylemli bir görünüm kazanmış olan kamusal alanın bir parçası haline geldiklerini; sadece politik İslamı değil, önemli bir kadın nüfusunu temsil ettiklerini; onlar adına konuşmaya başladıklarını; nihayet kamusal alanda üzerlerinde hakimiyet kuran söylem(ler)i dönüştürmeye talip olduklarını, bunu yaparken kaçınılmaz olarak kendilerinin de dönüşüme uğrayacaklarını düşünüyorum.

Kristeva, yabancılarla (ötekilerle) nasıl ve neden çatıştığımızı anlayabilmek için, önce kendi içimizdeki yabancıyı (ötekiyi) anlamaya başlamamız gerektiğini söylüyor. İslamcı kadınları, en az bireysel olan kadar karmaşık kollektif bilinçaltı süreçlerimizle, içimizdeki ötekiye, iğrence ikame ettik, onlar da bizle-

Şimdi tarifsiz homojenlikte bir kadınlar kamusu olarak, içimizdekinden başlayarak, ikame ötekilerimize teker teker bakmamız gerekiyor. İslamcı kadınlar iki açıdan da içimizdeki ötekiyi temsil ediyorlar. Bireysel psişik süreçlerimizde içimizdeki ötekiler/iğrençler olarak, kollektif psişik süreçlerimizde içimizdeki toplumsal ötekiler/iğrençler olarak bizi tehdit ediyorlar. Bunun tam tersi de doğru: Yani bizim onlar için tehdit ediciliğimiz de aynı psişik süreçlerle işliyor.

Kadınlık kimliğini, özde/içkin/sabit ve yekpare bir şey olarak tanımladığım için değil ama, eşitsizlik/ayrımcılığa uğrayanın geçici bir başkaldırı stratejisi olarak önemli gördüğümden, kadınlar olarak ötekileştirme süreçlerimizi en çok da birbirlerimizi ötekileştirme süreçlerimizi anlama çabasını önemsiyorum. Kadınlar olarak kamusal alanda konuşmaya ve birbirimizi işitmeye çok yeni başladık. Nasıl ve hangi dil/söylemlerle konuşmamız gerektiğini bilmiyoruz, hangi direnişlerin söylemsel paradigmasına karşı durup, hangileriyle ittifak halinde olmamız gerektiğini de.

Kimi feministleri kızdırmak pahasına Kristeva, kadının erkeğe ait sayılan semboller düzeninden kendini kurtarmak yerine, onun içine yerleşmesini öneriyor. Onun bütünüyle reddinin insan yaşamının, dolayısıyla aşkın/sevginin reddi olacağını, diğer yandan, bu dili bütünüyle ele geçirmeye çalışmanın, bütün kadınlar adına konuşma hakkı talep etmek olduğunu söylüyor. Geriye ise, herbirimizin (bireyler ve kollektiviteler olarak) mevcut sembolik düzen içerisinde kendi dilini bulması kalıyor.

KAYNAKÇA

Aktaş, C.(1992), *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği,* İstanbul: Beyan.

_____(1995), *Mahremiyetin Tükenişi.* İstanbul: Nehir.

Alankuş-Kural, S. (1995) "Türkiye'de Medya, Hegemonya ve Ötekinin Temsili", *Toplum ve Bilim* (67):76-108.

Arendt, H. (1994) *İnsanlık Durumu.* Çev. B.S.Şener, İstanbul: İletişim.

Bondi, L. "Locating Identity Politics", M,Keith ve S.Pile (der.) *Place and Politics of Identity.* Londra: Routledge.84-101.

Butler, J.(1990), "Gender Trouble, Feminist Theory and Pstchoanalytic Discourse" L.Nicholson (der.), *Feminism/Postmodernism.*Londra: Routledge, 324-340.

Cornell, D. (1995) "What Is Ethical Feminism?", S.Benhabib (der.), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange.* New York: Routledge,75-106.

Coward, R. ve Ellis, J. (1985), *Dil ve Maddecilik.* Çev.E.Tarım, İstanbul: İletişim.

Çelik, N.B. (1996), *Kemalist Hegemony from its Constitution to its Solution.* (Basılmamış Doktora Tezi, University of Essex)

Fraser, N. (1992) "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", C.Calhoun (der.), *Habermas and the Public Sphere.* London: MIT, 109-142.

_____ (1995a) "Politics, Culture, and the Public Sphere: Toward a Postmodern Conception",

L.Nicholson ve S.Seidman (derl..), *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics.* Cambridge: Cambridge Univ.Press, 287-312.

_____(1995b), "Pragmatism, Feminism, and the Linguistic Turn", S.Benhabib (derl..), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange.* New York: Routledge. 157-172.

Göle, N. (1991) *Modern Mahrem.* İstanbul: Metis.

Habermas, J.(1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiery into a Category of Bourgeois Society.* çev. T.Burger, Cambridge: Polity Press.

Hall, S. (1991), "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", A.D.King (der.), *Culture, Globalization and the World System,* Londra: Macmillan:19-40

_____(1995) "Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik", çev.H.Tuncel, *Mürekkep* (3/4):68-77.

İlyasoğlu, A.(1993), *Örtülü Kimlik,* İstanbul: Metis.

Kandiyoti, D.(1991) "Identity and Its Discontents: Women and the Nation", *Millenium.* C.20(3):429-443.

Keane, J. (1995), "Structural Transformations of the Public Sphere", *The Communicaton Review,* V.1(1):1-22.

Kristeva, J. (1989) *Kristeva Reader,* (3rd pub.), T.Moi (ed.), Oxford: Basil Blackwell.

Lacan, J. (1977), *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis,* J.A.Miller (çev), A.Sheridan (ed.), Londra: Penguen.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (1992) *Hegemonya ve Sosyalist Strateji.* Çev. A.Kardam ve D.Şahiner, İstanbul: Birikim.

Landes, J.B. (1995) "The Public and the Private Sphere: A Feminist Reconsideration" J. Meehan (ed.), *Feminists Reads Habermas: Gendering the Subject of Discourse.* New York: Routledge 91-117.

Mouffe, C. der. (1992), *Dimensions of Radical Democracy.* Londra: Verso.

_____(1993), *Return of the Political.* Lonndra: Verso.

Najmabadi, A. (1993), "Veiled-Discourse, Unveiled Bodies", *Feminist Studies 1*9 (3):487-517.

Radcliffe, S.A. (1993), "Women's Place/El lugar de Mujeres:Latin America and The Politics of Gender Identity", M,Keith ve S.Pile (derl..) *Place and Politics of Identity.* Londra:Routledge: 102-117.

Robertson, R. (1995), "Glocalization: Time-Space and Homogenity-Heterogenity", M.Featherstone ve S.Lash (derl.), *Global Modernities,* Londra: Sage, 25-44.

Oliver, K. (1993), *Reading Kristeva:Unraveling the Double-bind,* Bloomington: Indiana Univ. Press.

Sabbah, F.A. (1995) *İslamın Bilinçaltında Kadın* (2.baskı), çev. A.Eral, İstanbul :Ayrıntı.

Sarıbay, Y. (1994), *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam,* İstanbul: İletişim.

Soja, E. ve B:Hooper, "The Spaces that Difference Makes: Some Notes on the Geographical Margins of the new Cultural Politics", M,Keith ve S.Pile (eds.) *Place and Politics of Identity.* Londra: Routledge. 183-205.

Taylor, C. (1994) Multiculturalism. A.Gutmann (der.).Priceton: Princeton Univ.Press.

Yeğenoğlu, M. (1995), "Sömürge Sonrası Dünyada Göçmen Kimliği", *Mürekkep* (3/4):78-82.

_____(1996) "Peçeli fantaziler. Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel fark", F.Keyman, M.Mutman, M,Yeğenoğlu (der.), *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark.* İstanbul: İletişim.107-160.

Young, I.M. (1990a), *Justice and the Politics of Difference.* Princeton: Princeton Univ.Press.

_____ (1990b), "The Ideal Community and the Politics of Difference", L.J.Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism.* New York: Routledge. 300-324.

Weir, A. (1995), "Toward a Model of Self-Identity: Habermas and Kristeva", J. Meehan (ed.), *Feminists Reads Habermas: Gendering the Subject of Discourse.* New York: Routledge. 263-282.

Alternative publics/communities in Turkey and Islamist women's discourses

This article is an attempt to analyse the identity discourses of the Islamist women who were introduced to the public sphere with their "turban". Islamist women wearing this particular head-dress become a major item in the showroom of radikal Islam since the mid-1980s. The study is constructed upon the post-structuralist approach to identities, language and discourse. It assumes that the identities function as a position of resistance making the invisible power relations in private and public spheres visible and thus something which could be dealt with.

The problematic of the study is whether the identity of the Islamist women might serve as a resistance front. By doing this, it is evaluated whether the Islamist women who are affected by the cross-encounters of the public sphere, have turned out to re-present of speak for themselves while speaking on behalf of political/radical Islam. In other words, whether the Islamist or not women have succeeded in building up an alternative emancipatory discourse for themselves and for other women. Since, the discourse struggle is an articulatory practice, the study also assumes that the discourse of Islamist women, like other opponent discourses, would not only transform itself but also others in the public sphere.

The discourse analysis is based on the "Islamist women's periodicals". It attempts to determine the identity parameters of the Islamist women. In line with the framework, formulated by J. Kristeva who sets out the pattern for establishing the individual and collective identities ie., against which "others" they construct their identities and how this identification process works. Outcomes of the analysis suggest that, in the process of identity construction, the Islamist women identify themselves as the women of the time of Prophet Muhammad *(Asr-ı Saadet)* and their discourse in process is univocal. While doing this, they exclude the Kemalist/Republican women and feminist movement by whom they were once excluded. The ideological/hegemonic challenge to these other women is focused on the *issue of veiling* and *chastity.* The discourse of the Islamist women diversify in the description of "other women". Thus, two diffe-

rent Islamist women types have emerged: "traditional" and "radical".

As far as the "traditional" Islamist women is concerned, "the Muslim women" must not appear in the public sphere unless they have to. This group of Islamist authors challenge mainly the feminist movement. According to this "traditional" line, the problems of "Muslim women" will be resolved with the establishment of the Islamic order *(Şeriat)*. Therefore, their strategy of resistance and identity politics against the dominant discourse is simply based on the avoidance of a game which the rules are set by modernity.

As for the "radical" Islamist women, "Muslim women" must take their place in the public sphere, and this is a basic right. While arguing this, they express the troubles faced by the "Muslim women" whose place is taken up in the public sphere. Thus, the women in "radical" line challenge not only the Kemalist women, but also the "Muslim men" who represent a male-dominant Islamic interpretation and even the Islamist women in "traditional" line who have no objections to such a male-dominant interpretation. They further argue that, Islam needs to be freed from this masculine interpretation. In doing this, being scared of faaling into the same status as the feminist movement, the poblematic of which is the discrimination and inequality faced by the women in all the spheres, they perform very tense relations with the feminist discursive paradigm. Thus, the strategy of resistance and identity politics they offer is to take place in the public sphere through resetting the rules of the game once set by modernity rathter than withdrawing from this sphere.

This "radical" line of the Islamist women is of importance due to its advocation of self-expression and re-presentation of the "Muslim women", and has a potential to transform the tradional masculine Islamic interpretation. However, as a discourse of the Islamic women who have lately started to express themselves in the public sphere, its "radical" character seems to be at stake in the future, because it has so far failed to create an alternative discursive paradigm against either the traditional Islamic discourse or the feminist discourse. In other words, the prospects are that this "radical" line is most likely to articulate itself to either of these two discourses. What is important, from my point of view, is the discourse to which "the radical line" articulates itself and whether it is for the "Muslim women" to succeed to organise a discursive/operative resistance an revolt questioning all the power relations which produce inequality, wust as the one succeeded by the second wave feminist movement from the mid 80s onwards in Turkey.

Neoklasik iktisat ve modern toplum

*Ahmet İnsel**

Kullandığı çözümleme yönteminin geçerliliği ve gerçekle ilişkisi konusunda bilimsel konumu günümüzde en çok tartışılan disiplinlerin başında iktisat gelir. İktisadın bilimsel konumu konusundaki tartışmaları bu denli canlı ve yoğun kılan etmenlerin içinde en önemlisi, iktisat ideolojisinin günümüzün toplumsal tasarımı üzerinde kurduğu mutlak hakimiyettir. Giderek artan bir hızla iktisadiyat çağına girildiğine inanan modern çağın insanları, iktisat disiplinine bu gelişmeye denk düşen bir konum atfedip, aynı zamanda da ondan bu konumuna yakışan cevaplar bekliyorlar. İktisat biliminden sadece iktisadî olayları değil, toplumsal olayları da açıklaması ve bireysel ya da toplu karar alma sürecini aydınlatacak öngörülerde bulunması bekleniyor.

İktisat disiplininden bütün bu beklentilere tatmin edici cevaplar vermesini beklemenin gerçekçi olmadığını ciddi tüm iktisatçılar yeri geldikçe hatırlatırlar. Ama bu sorumlu tavır, iktisat disiplinine böyle bir toplumsal talebin yönelmesinin en büyük sorumlularının iktisatçılar olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. İktisadın özerk bir disiplin olarak kuruluşundan beri, iktisatçılar, tüm toplumların temelinin ekonomi olduğu inancını yaygınlaştırıp güçlendirdiler. Hatta daha ileri gidip, toplumsal ilişkinin özünün ekonomide bulunduğunu iddia ettiler.

Bu iddia basit bir pozitivist varsayıma dayanır. Bu varsayıma göre, modern çağ öncesinin insanlarının cehaleti yüzünden, insanî varoluşun gerçek özünün iktisat olduğunu kavramak mümkün değildi. Toplumsal tahayyülün gerçek temeliyle barışabilmesi için modern çağın avdetini beklemek gerekti. Toplumsal yapının gerçek temelinin bilgisini elinde tutan iktisat bilimi, kuramsal olarak,

(*) Paris I Üniversitesi.

modern toplumların işleyişini açıklayabileceği gibi, bu toplumların gelişimini de yönlendirmeye muktedirdir.

Bu iddiaları destekleyecek örnekler bulmak için 18. veya 19. yüzyıllara dönmek gerekmiyor. Günümüzün iktisat el kitaplarında toplumun nasıl tanımlandığına bakmak yeterli. Örneğin ilk baskısı 1985 yılında Amerika'da yapılan Edmund Phelps'in *Ekonomi Politik* başlıklı kitabı şu cümleyle başlıyor: "Bir toplumun harcını oluşturan şey, bu toplumun üyelerinin aralarındaki mübadeleden, üretim sürecine ortak olarak katılmaktan ve mal değişiminde bulunmaktan elde ettikleri karşılıklı yararlardır". Toplumsal ilişkinin bu indirgemeci tanımıyla beraber, günümüzün ortodoks iktisat kitaplarında en çok rastlanan yaklaşım, iktisat biliminin nesnesini çok daha kapsamlı ve iddialı biçimde tanımlama çabasıdır. Von Mises'in izinden giderek, iktisat bilimini, "en geniş anlamıyla insan davranışlarının bilimi" olarak tanımlayan iktisatçılara en anlamlı örnek, Garry Becker'dir. İktisadi çözümlemenin sosyolojinin geleneksel alanlarında da anlamlı ve geçerli olduğunu iddia eden Becker, tüm insan davranışlarının faydamaliyet analiziyle izah edilebileceğini iddia eder. Başka bir deyişle insanî tüm davranışlar akılcıdır. İntihar etmek, evlenmek ya da boşanmak, bir hesap kitabın sonucunda alınmış kararlardır. İktisat bu hamleyle, sosyolojinin ve daha genel olarak tüm beşeri bilimlerin bilimi olma konumunu sahiplenir.

İktisat disiplininin konusunun çok geniş kapsamlı biçimde tanımlanmasının tehlikelerine dikkat çeken temkinli iktisatçılar bile, toplum bilimlerinin iktisadın çözümleme yöntemini benimsemekte gösterdikleri rahatlık ve kolaylık karşısında duydukları hazzı dile getirmekten geri kalmıyorlar. Kendini seçim kuramıyla oyun kuramının bir karışımı olarak sunan iktisat kuramındaki son gelişmeler, iktisat biliminin yayılmacı eğilimlerini daha da güçlendiriyor. Bu nedenle günümüzün egemen iktisat kuramı içinde yer alan veya ona yakın duran iktisatçıların, kendilerine yönelen toplumsal talebin ağırlığından çok fazla şikayet etme hakları yok. Toplumun temelini ekonominin oluşturduğu inancını sarsmaktan imtina eden, ama iktisat biliminin son yıllarda edindiği ivmeden de tam anlamıyla tatmin olmayan ortodoks iktisatçılar, iktisat biliminin bugün yaptığı en önemli işin toplum bilimleri içinde bilimsellik sınırlarını genişletmek olduğunu iddia ederek, iktisada egemen bir konum kazandırmaya çalışıyorlar.

Bu yazıda ilk olarak, iktisat içinde günümüzde egemen olan neoklasik yöntemi[1] benimsemekle beraber, iktisat içindeki diğer kuramsal çabalara bir nebze

---

1 Günümüzün iktisatçıları "neoklasik" sıfatına tek bir tanım vermiyorlar. Varolan tanımlar içinde Frank Hahn'ın "neoklasik" tanımı bunların çoğunu kapsayacak genişlik ve açıklıkta: "Neoklasik sıfatının kullanılmasını doğrulayan üç öğe var benim düşünce sistemimde diyor Hahn: 1. Bireysel ajanların eylemlerinden hareket ederek izah etmeye çalıştığım ölçüde indirgemeciyim; 2. Ajanın davranışını kuramlaştırırken, akılcılık aksiyomları arıyorum; 3. Bir denge fikrinin gerekli olduğunu ve denge durumlarının incelenmesinin yararlı olduğunu iddia ediyorum". (Hahn, 1984. 1-2).

olsun önem atfeden iktisatçıların kendi disiplinlerini savunmak için ileri sürdükleri iddiaları ele alacağım. Ondan sonra neoklasik iktisat kuramının cazibe gücünün nereden kaynaklandığını göstermeye çalışacağım. Son olarak, aynı zamanda bir bilimsel disiplin, bir siyaset felsefesi ve bir toplumsal pratik olan iktisadı başka türlü düşünmemizi sağlayabilecek birkaç öneriyi ifade etmeye çalışacağım.

Bir bilginin disiplin altına alınması

İncelediği nesneden hareket ederek iktisadın bilimsel disiplin sınırlarını çizmek mümkün değil. İktisatçılara inceleme konularının nesnesinin ne olduğunu sormak, iktisat biliminin nesnesinin ne kadar farklı şeylerden oluştuğunu anlamak için yeterli. Kimi iktisatçılara göre iktisat biliminin nesnesi, nedret ortamında iktisadi öznelerin (ajanların) yaptıkları seçimin çözümlenmesidir. Başka iktisatçılara göre ise, iktisadın nesnesi insanların mallarla olan ilişkisini incelemektir. Ama mal kavramının tanımı konusunda da iktisatçılar hemfikir değildirler. İktisat biliminin nesnesinin farklı tanımları karşısındaki açmazı aşmak için Jacob Viner'in önerdiği tanım belki en doğrusudur: iktisat bilimi iktisatçıların yaptıklarından oluşur. Ama Viner'in bu gerçekçi tanımının bilimsellik iddiasında olan bir disiplin için pek parlak olduğu söylenemez.

İktisat bilimi nesnesinden hareket ederek elde edemediği disiplin birliğini, yöntemiyle elde etmeye çalışır. Bugün egemen iktisat kuramının dayandığı yöntem, iki anahtar kavrama ve matematikten ithal edilmiş bir sözdizimine dayanıyor. Sözkonusu olan iki kavram, denge ve akılcılıktır.[2] Egemen iktisat biliminin dikkate aldığı akılcılık, bir hedefe varmak için kullanılan araçlarla ilgilidir. Bunu aletçi akılcılık olarak tanımlayabiliriz. Bir hedefe ulaşmak için insan davranışlarının benimsemesi gereken kuralları tanımlayan kuralcı bir aksiyomdur bu. Bu yaklaşıma göre, insan akılcı olduğuna göre, insanî faaliyetlerle ilgili genel kanunlar olması gerekir. Akılcılık kavramı öznellik alanını terk etme ve insan davranışlarının öngörülemezliğinden kurtulma imkanı sağlar. Daha da önemlisi, neoklasik iktisat kuramının eline, iktisatçıları disiplin altına almak için kullanacağı çok kıymetli bir kural verir.

Toplumun temelini oluşturabilmeleri için, bu davranış kanunlarının kendi aralarında uyumlu olmaları gerek. Bu nedenle aletçi akılcılık kuralı insan davranışları kanununun temelini oluştururken, genel denge kavramı da çözümleme içinde bütünün dikkate alınması gereğini empoze eder. Bugün egemen iktisat kuramının en akıllı savunucuları, iktisatçıyı tüm öğeler arasındaki ilişkileri dikkate almak zorunda bıraktığı için, genel denge kavramının yararlı olduğunu

2 Türkçe iktisat literatüründe akılcılık yerine rasyonellik kullanılıyor. Ama rasyonellik kavramının içeriğinin vurgusunu daha iyi verdiği için akılcılık tabirini kullanmayı tercih ediyorum.

iddia ediyorlar. Bu ilk elde doğru bir iddia. Ne var ki temsilî iktisadî özneden genele geçmeye kalkınca, genel denge kavramının arkasında yatan müthiş indirgemecilik tüm çıplaklığıyla ortaya çıkıyor.

İktisadi çözümleme değişime konu olan nesneye bir değer atfeder. Ama değişimde bulunan tarafların arasındaki ilişkiye özgül bir değer veremeyen iktisadi çözümleme, tekilden çoğula geçmek için iktisadi öznelerin homojen değişkenlerinin bir toplamasını yapabilir ancak. Dolayısıyla bu toplama hem en küçük ortak payda üzerinden yapılmak zorundadır, hem de iktisadî öznelerin aralarındaki ilişkinin özgün değerinin yok farz edilmesi gerekir. Böylece genel denge varsayımından hareket edip, karşılıklı ilişkileri dikkate almak zorunda kalarak çözümlemenin edindiği "kesinlik", temsilî ajan gibi, çözümleme nesnesinin çok fakirleşmiş bir kuramsal tasarımıyla yetinmek zorundadır.

Akılcılık ve denge kavramları, neden oldukları tüm kuramsal sapmalara rağmen iktisatta bilimsel ciddiyet ve kesinliğin iki bekçisi olarak algılanırlar. Fakat bu iki kavramın yetersizlikleri ve kusurlarının da bilincinde olan neoklasik iktisatçılar yakın dönemlerde bu iki kavramın içeriklerini genişletmekten de geri durmadılar. Bir yanda akılcılık kavramı ilk katılığını kaybederek eksik bilgi ortamını dikkate almaya başladı, diğer yanda ise geçici ya da çoğul denge kavramları boy göstermeye başladı. Bunu yaparken neoklasik iktisatçılar çözümlemenin bilimsellik ve kesinliğinin zayıflaması tehlikesini matematik formüllerin artmasıyla dengelemeye çalışıyorlar.

Matematik formalizm bu aşamada üç işlev görüyor. Birincisi, matematikleşme sayesinde fen bilimlerinin lisanını giderek daha fazla kullanan iktisat, çağımızın "asil bilimleri" katında küçük bir yer kapmaya çalışıyor. İktisat, bu sayede, toplum bilimleri içinde tek Nobel sahibi bilim olabildi.[3] İkinci olarak, matematik lisanının biçimsel olarak, matematik lisanının biçimsel bilimselliğine dayanarak, matematiksel iktisatçılar yakın zamanlara kadar bu lisanın iktisadın içine bilimselliği kendiliğinden taşıdığı inancını ifade ettiler. Bugün de bu inancı, belki biraz daha utanarak paylaşmaktan geri durmuyorlar.

İktisatta matematiğin kullanılması fayda, kâr, maliyet gibi fonksiyonların "*extremum*"larını aramaya dayanır. Bu fonksiyonların değişkenleri belli sınır ve zorunluluklar altındadır. Bu sınır ve zorunluluklar, iktisadi modelin bireylerinin içinde bulundukları toplumsal çevrenin empoze ettiği tercihleri ifade

---

3 İktisat Nobel'inin 1901'de kurulan diğer Nobel ödülleriyle bir alakası yoktur. Matematikçilerin Fields ödülüne imrenen iktisatçılar, iktisat Nobel'ini, İsveç Bankasının kendi kuruluşunun 300. yıldönümü münasebetiyle Nobel Vakfı'na yaptığı özel bir bağış sayesinde, 1969 yılında kurdular. Bugüne kadar Nobel ödülüne layık görülen iktisatçıların hepsine, akılcı davranış kavramının uygulama alanını genişleten ve çözümlemenin kesinliğini arttıran çalışmaları nedeniyle bu ödül verildi. Ne var ki iktisadi akılcılığın bu tür yayılmasının akılcı olduğu tartışılır. Bir çeyrek yıllık iktisat Nobeli değerlendirmeleri ışığında, XX. yüzyılın son çeyreğinde önde gelen iktisatçıların çalışmalarının birleştirilmesi, toplumu gerçekten anlamak konusunda iktisat disiplininin ne kadar yol aldığını bize gösterir.

ederler. Genel olarak, modeli yapan kişinin ve aksiyomun varsayımlarının benimsediği davranış ve tercihler, gerçek bir toplumsal çevrenin yerini alırlar. Bu anlamda, modelin toplumsal organizasyon tercihi konusunda nesnelliğinden söz etmek aldatmacadır. Bunun yanında, mikroekonomi kuramı bireysel tercihlerin karşılıklı etkileşiminin karmaşıklığının yarattığı sorunların altında boğulur. Bu sorunu en iyi ifade eden imkansızlık teoremi olarak da tanınan, Sonnenschein teoremidir. Bu teorem, Arrow-Debreu'den esinlenen genel denge modelindeki net talep (talep eksi arz) fonksiyonlarının herhangi bir biçimde olabileceğini ortaya koyar. Başka bir deyişle, işletmelerin ve hanehalklarının mükemmel rekabet ortamındaki azamileştirici davranışlarından hareket ederek bunların arz ve talep fonksiyonlarının biçimini çıkarsamak mümkün değildir. Halbuki bu arz ve talep arasındaki fark, tek bir genel dengenin varlığı ve bu dengenin istikrarının belirlenmesi için gereklidir. Arz ve talep fonksiyonlarının herhangi bir biçimde olabilmesi olgusu, tek bir denge noktasının var olduğunu veya elyordamı usulünün talep ve arz fonksiyonlarını tek bir noktaya doğru evirdiğini ispatlamayı olanaksız kılar. Neoklasik iktisatçılar, Sonnenschein teoreminin olumsuz sonuçlarından kurtulmak için, modellerinde hanehalklarının ve işletmelerin davranışlarını birer veya birkaç hayali iktisadi ajanla temsil etmeyi tercih ederler.[4]

İktisatçıların çoğu iktisatta matematiğin işgal ettiği başat yerin gerekliliğini vurgulamak için üçüncü bir neden ileri sürmek ihtiyacı duyuyor. Bu iktisatçılara göre, matematiğin iktisattaki esas işlevi çözümlemeye empoze ettiği mantıki tutarlılık. Fen bilimlerinin biçimsel kesinliğiyle gözleri kamaşan iktisatçılar, matematik formalizme olduğundan daha fazla anlam yükleyerek, bilimsellik katında yükselmek istiyorlar. Gerçekten de matematik formalizm iktisat disiplinine, "toplum bilimlerine özgü laf kalabalığını" engelleyen zorlayıcı bir sözdizimi empoze ediyor. Bu sayede, iktisatçılar kendi disiplinlerindeki araştırmaların daha büyük bir kesinlik kazandığını, önerilerin tutarlılığının daha kolay denetlendiğini ve yeni iktisatçıların yetişmesi ve seçilmesinin daha büyük bir ciddiyet ve bilimsellikle yapıldığını iddia ediyorlar. İktisat disiplini, matematik formalizm sayesinde, gerçeğin karmaşıklığının getirdiği sınırlamalardan özerkleşip, bilim sıfatını daha fazla hak edebiliyor.

Hemen belirtmek gerekir ki, neoklasik iktisat içinde yer almakla beraber, disiplinin matematikle elde etmek istediği saf bilim statüsü arayışının aşırılıklarından rahatsız olan iktisatçılar da yok değil. Örneğin bugün Fransa'nın önde gelen makroekonomi uzmanlarından olan Antoine d'Autume (d'Autume 1992),

---

4 Bu yaklaşımın makroekonomiyi de sarması sonrasında, yaklaşımın dar sınırlarını şiddetle eleştiren bir değerlendirme için, bkz. Kırman 1992. Aynı iktisatçı, 1988'de yayımlanan bir makalesinde, Sonnenschein teoreminin, salt bireysel maksimizasyon davranışlarından hareket ederek herhangi bir genel denge kanununun çıkarsanamayacağını vurgulamasını, "kral çıplak" başlıklı bir yazıda ele alıyordu; Kırman, 1988.

bilimsellik kisvesi altında, makroekonomideki bazı son gelişmelerde varsayımların gerçekdışılığının aşırı sınırlara vardığını teslim ediyor.

Matematik formalizasyonun militan savunucularına göre, matematik, varlığıyla, "edebi yöntemlerle" ortaya çıkması mümkün olmayan sonuçları iktisatta ortaya çıkarabiliyor. Bir matematikçi iktisatçı olan Yves Balasko'ya göre "matematik, gereğinde kullanılması lüzumsuz bir mantıkî çözümleme yöntemi değil sadece". Balasko'ya göre "matematik formalizmi reddetmek, iktisadi gerçeği yanlış biçimde yorumlamaya götürür" (Balasko 1993). Matematik, diğer yöntemlerin vermeye muktedir olmadığı bir bakış açısı sağlar ve matematik sayesinde iktisadi çözümleme doğrulara daha fazla yaklaşır.

İktisat disiplininin son yirmi-otuz yılda katettiği mesafeyi salim kafayla ve soğukkanlılıkla değerlendirince ortaya çıkan sonuç elbette bu kadar iyimser değil. Bugün iktisat disiplini içinde baştacı edilen araştırma dallarının çoğu, yeni ve anlamlı bir izah etme yeteneği kazanamadıkları gibi, çözümleme nesnelerinin gerçekliğinden giderek uzaklaşmış durumdalar. Mantıkî tutarlılık ve matematik formalizmin karmaşıklığı, tek başına bir kurama sadece matematik dalı içinde bilimsel değer verebileceği için, iktisat bilimi giderek matematiğin bilim modeline hapsoluyor. Aralarında ünlü birkaç matematiksel iktisatçının da bulunduğu bazı iktisatçılar bu tehlike karşısında alarm çanlarını çalmaya başladılar.[5] Altını çizdikleri en önemli olgu, matematiğin ağır basmasıyla iktisadın kendi kendine doğrulanır bir öneriler sistemine kayması. İktisat biliminin matematik lisanını kullanarak elde ettiği disiplin ve kesinliğin bedeli, iktisadın bir bilimsel disiplin olarak özgüllüğünü kaybetmesi, en gözde araştırma alanlarını uygulamalı matematiğe teslim etmesi oldu.

Matematik lisanının iktisatta daha da artarak kullanılmasının gerekli olduğunu vurgulayanlarla, bu lisanın çözümleme sınırları konusunda daha hassas olan iktisatçılar arasındaki tartışma, tartışmayı dışarıdan izleyenlerin zannettiği gibi, "iktisadın matematiğe ihtiyacı var mıdır?" sorusu etrafında devam etmiyor. Bugün tüm iktisatçılar, neoklasik modele sıcak bakmayanlar dahil olmak üzere, sayısal veriler üzerine veya makroekonomik öngörü modelleri üzerine çalışıldığı andan itibaren matematiğe başvurmanın gerekli olduğunu kabul ediyorlar. Ekonometrinin veya belli bir sektörde karar almaya yarayan matematiksel modellerin yararını reddeden iktisatçı hemen hemen hiç yok. Sayısal verileri düzenlemek, bunlar arasındaki ilişkileri modelleştirmek için matematiğe başvurulması değil, matematik lisanının iktisattaki tek bilimsel çözümleme yöntemi olarak kabul edilmesi tartışılan konu.

Matematiksel iktisadın akılcılık ve denge varsayımlarıyla kullanılması, iktisatçıyı üç zorunlu kabule götürüyor. Bunların birincisi, bireysel faydayı azami-

---

5 Örneğin Morishima 1984. Ayrıca Arjo Klamer'in K. Brunner'le söyleşisi, Klamer 1980. Aynı kitap içinde Blinder, Solow ve Tobin, genç iktisatçıların matematik formüllerle ifade edilmeyen tüm önerilere hiçbir değer atfetmemeleri eğiliminin zararlarını vurguluyorlar.

leştirmeye dayalı davranış kalıbının tek optimal davranış kalıbı olarak kabul edilmesi. İkincisi, birey simgesi altında bir tek insanî varoluş biçiminin benimsenmesi.[6] Üçüncüsü ise, benimsenen toplumsal ilişki modeliyle ilgili. Bu model, herkesin şahsî faydasını en üst noktaya çıkarma uğraşının mümkün olabilmesi için, toplumsal ilişkinin merkezinde hiçbir şekilde şahsî çıkar gözetmeyen, mutlak biçimde diğerkâm bir ajanın bulunmasını öngörüyor. Bu üç kabul, neoklasik iktisadın çekirdeğini oluşturuyor. Bunlar karşı cephede yer alan iktisatçıların neoklasik kuramın ideolojik temelleri konusunda besledikleri kuşkuları pekiştiriyor.

Neoklasik, kuramın temkinli savunucularından olan Fransız iktisatçısı Antoine d'Autume'e göre, neoklasik iktisat hakkında bu tür ideolojik-politik kuşkular beslemek, tarihin gerisinde kalmak demek (d'Autume 1993). Neoklasik iktisadın geçmişten sadece çözümleme yöntemini devraldığını iddia eden d'Autume'e göre, yeni neoklasik iktisat, "özel bir iktisadî ideolojiden" bütünüyle arınmış durumda. Bu yöntemin yaptığı "özel" bir bireysel davranış biçimini ve bunların "özel" bir ilişki biçimini betimlemek. D'Autume'ün iddiasını dikkatle ele almakta yarar var.

Neoklasik iktisadın "özel bir iktisadi ideoloji"ye teslim olmadığını iddia etmek, genel bir iktisadi ideolojinin içinde yer aldığını kabul etmek demektir. Bu ideolojinin öğeleri nelerdir? Akılcılık mı, faydacılık mı, pozitivizm mi?... İktisat biliminin bir asırdır esas sorunu, *homo oeconomicus* benzetmesinin sancaktarlığını yaptığı iktisat ideolojisinin sistemli bir taşıyıcısı olmaya çabalaması olmamış mıdır? *Homo oeconomicus* elbette bir soyutlamadır. Gerçek insanın bütününü kapsadığı gibi bir iddiası yoktur. Ama bu sancaktar, iktisat ideolojisinin insanın esas özü olarak kabul ettiği niteliklerin yoğunlaşmış bir ifadesini oluşturur. *Homo oeconomicus*'un işlevi, insan davranışlarını betimlemek değil, onları belli bir kalıp içinde düzenlemek ve iktisadi bakış açısına daha büyük bir meşruiyet kazandırmaktır.

İktisattaki son gelişmelerin, "esas olarak bireyci olan metodolojiye rağmen, özel davranışların kollektif oluşumlar tarafından biçimlendirildiğini dikkate aldıklarını" vurgulayan Andre Orlean'a göre, neoklasik yöntem çelişkili bir dönüm noktasında (Orlean 1993). Gerçekten de kollektif oluşumların bireysel davranışları biçimlendirdiğini kabul ettikten sonra, araççı akılcılık ve faydanın azamileştirilmesi davranışlarının evrensel geçerliğini de bir kenara bırakmak; ya da insanmerkezli yaklaşımı had safhasına vardırıp, okul, sosyal sigortalar, sendikalar, vs... gibi kollektif oluşumların da iktisadi insanla aynı akılcı davranış modelini paylaştığını iddia edebilmek gerekiyor.

---

6 Örneğin Robert J. Barro makroekonomi elkitabına şöyle başlıyor: *"Doğal olarak,* Robinson'un seçimlerinin sadece bireysel çıkarıyla yönlendiğini kabul edeceğiz. Başka bir deyişle, ekonomide aslî ve merkezi olan, optimal davranış varsayımını hemen benimseyeceğiz", (Barro 1984).

Neoklasik kuram bu tesbitlerden çok fazla rahatsız olmamayı başarır.[7] Yöntemsel bireyciliğe dayanarak, kollektif oluşumların da, son tahlilde, bireylerin irade ve seçimlerinin bir sonucu olarak vücut bulduklarını belirtir. Benzer bir yaklaşımdan hareket eden ünlü iki neoklasik iktisatçı, Alchian ve Demsetz, yirmi yıl önce, kurumlar aracılığıyla gerçekleşenler de dahil olmak üzere, tüm insanî ilişkileri çözümlemek için sözleşme kavramının yeterli olduğunu iddia ettiler. Modern iktisatçının insanî ilişkileri algılama modeli, mülkiyet haklarının değişimini somutlaştıran sözleşme biçimidir. Bu sözleşme, araççı akılcılığın gereklerine göre tam veya eksik, açık veya zımnî olabilir. Son onbeş yılın iktisat literatürünün önemli bir bölümü sözleşme kavramını temel alan modellerin geliştirilmesine hasredilmiştir. Toplumsal olguyu ifade eden tüm kollektif oluşumlar ve kararları sözleşme kavramı içine indirgeyebilmek için harcanan entellektüel çabanın yoğunluğu, egemen iktisat akımı içinde bireyciliğin ideolojik egemenliğinin en anlamlı işaretlerinden birisidir.

Neoklasik kuramın egemenliğinin iki kaynağı

İktisat disiplini içinde, en bilimsel araştırmalar olarak algılanan çalışmalarla bunların inceledikleri iktisadî olguların gerçekliği arasındaki mesafenin hızla büyümesini açıklamak için birçok neden öne sürülüyor. İktisatta matematiğin giderek daha fazla kullanılmasının getirdiği çarpıklık, en fazla sözü edilen olgulardan birisi. Ama biraz daha dikkatle ele alınca, bu uçurumun büyümesinin nedenlerinin daha derin olduğu görülür. Bu nedenler içinde, özellikle kıta Avrupa'sında uzun müddet hukukun bir alt dalı olarak algılanmaktan sıkıntı çekmiş bir disiplinin kendine yeni bir bilimsellik arayışı çabasını; toplum bilimlerine özlem duyan mühendislerin en kolay adapte olabilecekleri disiplinin iktisat olmasını; genç iktisatçıların akademik kariyerlerinde matematiksel çalışmalara atfedilen yüksek değeri; matematiksel modeller aracılığıyla yeni araştırma yapma kolaylığının artması ve böylece bol yayın yapan ciddi ve üretken bir disiplin imajı elde edilmesini; vb... sayabiliriz.

Ne var ki, birçok eleştirel iktisatçının yaptığı gibi, bu olguları saymakla kifayet etmek, neoklasik iktisadın iktisat disiplini üzerinde yarattığı cazibenin gücünü anlamak için yetersizdir.

---

7 Oyun kuramı içinde, kırkayak oyunu adıyla tanınan ve matematikçi R. Rosenthal tarafından önerilen durum, akılcı davranışların herkes tarafından sıkı sıkıya uygulanmasının yarattığı saçma sonuçları gözler önüne serer. Oyun, mükemmel bilgi ortamında ve sınırlı bir değişim sayısı içinde (örneğin 40) kimsenin kıpırdamamasının daha akılcı olduğunu gösterir. Çünkü bu durumda parsayı son eli oynayan kazanacaktır. Bu sonucu önceden bilen sondan bir önceki oyuncu oyunu kendisinde durdurmak isteyecek, bunu bilen ondan önceki oyuncu aynı şekilde davranacak ve sonuç olarak daha birinci elde oyun, yani değişim duracaktır.

Mahpus dilemması olarak tanımlanan durumda da, karşı tarafın nasıl davranacağını bilememek, iki taraf için de optimumun çok daha altında bir sonuçla, yani kollektif olarak akıldışı olan bir sonuçla sürecin bitmesine yol açar. Bkz. D. Fudenberg ve J. Tirole, 1991.

Neoklasik okula dahil olan, ama kendilerini ortodoks yaklaşım içine de bütünüyle hapsetmemeye çalışan iktisatçılar, neoklasik kuramın her türlü olguyu bünyesine dahil etme ve sonsuza kadar genişleme kapasitesini, yeni sorunlar karşısında yeni hamleler yapma gücünü ve kendisine alternatif teşkil edecek bu denli kapsamlı başka bir genel kuramın olmayışını, neoklasik kuramın cazibesinin nedeni olarak gösteriyorlar.

Bunlarda gerçek payı olduğu kuşkusuz. Ama bize göre, neoklasik kuramın egemen konumu, bu kuramın ideal-tipiyle modern toplumsal tahayyülün büyük ölçüde kesişmesinden kaynaklanıyor.[8] Bu özdeşlik neoklasik kurama yenilgilerden sonra yeniden ayağa kalkma, farklı kavramları eğip bükerek içselleştirme, kısacası bitmez tükenmez bir yaşam enerjisi sağlıyor.

Bu ideal-tipin çizdiği toplumun birinci özelliği, tarih dışı oluşudur. İkinci özelliği ise, bütün toplumsal-iktisadi konumları rekabete açan, veya her an rekabete açmaya hazır bitmek bilmeyen bir *"tabula rasa"* hareketiyle devinmesidir. Bu nedenle neoklasik iktisat kuramı için, rekabetin idealize edilmesi hayati önem taşır. Bu sayede kuram, modern insanların özgürlüğünün en mükemmel ifadesi olma iddiasını pekiştirir.

Yöntemsel bireyciliğin bu iddiayı destekleme yolunda temel bir işlev gördüğünü söylemek yeni bir tesbit değildir. Fakat gerçekte bu cazibenin esas gücü felsefi bireycilikte yatar. Felsefi bireycilik, toplumu akılcı biçimde kuran ve kurumlaştıran insanı ön plana çıkarır. Neoklasik kuramın iktisatçılar üzerinde yarattığı cazibenin esas gücü, kudsîliğini kaybetmiş modern dünyanın özgürlük modeline yaptığı çağrışımdır. Doğduğu toprak hümanizma olan, ama "ben"in ötesinde hiçbir değeri tanımayarak hümanizmanın da zaman içinde içini boşaltan bireycilik, özgürlükle öznenin bağımsızlığı arasında bir fark gözetmez. Böylece bireycilik kendi özerkliğini düşünmeyi de olanaksız kılar (Renault 1986:60-65). Öznelerin her davranışını belirleyen iktisadi akılcılık varsayımı da, bireyciliğin bir ürünü olan mutlak soyut özgürlük tasarımının uzantısında yer alır. Birey çağı, iktisadiyat çağıyla tamamlanır.

Raymond Boudon'un önerdiği *Homo Sociologicus* içindeki rasyonel ve irrasyonel modeller ikilemini iktisada taşıyarak, neoklasik iktisadın, genellikle yarı örtük biçimde, antikonformist bir tavır benimsediği söylenebilir. Bu yaklaşım, ilk olarak, iktisadi öznelerin geleneğe, toplumsal kurala ve benzeri dış olgulara uymaları için meşru sebepler olduğunu öne süren açıklamaları kategorik biçimde reddederek, onların davranışlarını belirleyen "doğru nedenler" –Bo-

8 Philippe d'Iribanne, iktisat disiplininin temelinde bulunan kurucu varsayımın modern toplum vizyonunun iktisadın diğer disiplinlere açılmasını engelleyen en önemli etmen olduğunu belirtir. "Bu vizyona göre, ekonominin özel gelenekler içinde kök salması arkaik toplumlara özgü bir olgudur. Modern toplumlarda böyle bir şey söz konusu olamaz, çünkü modern toplumların, tekil bir topluma özgü önyargılardan kurtulmuş, geleceklerini özgürce inşa eden insanlardan oluştuğunu varsayar." (d'Iribanne, 1992)

udon'un önerdiği bir kavram– olduğunu kabul eder. Bu "doğru nedenler", bireysel faydasını azamileştirmeye çalışan akılcı bireyin nedenleridir. Örneğin gönüllü işsizlik kuramı, eğer işsizlik konumu kişiye belli bir gelir sağlıyorsa, işsizin kendisine önerilen işleri reddetmesi için "uygun bir nedeni" olduğunu, işsizler ordusunun işsizlik yardımının avantajlarının artmasıyla artacağını kabul eder. Bunun sonucunda da işsizliğin bir zorunluluk değil, bir seçim olduğunu, işsizliği arttıran en önemli etmenin Keynesgil bir eksik yatırım değil, çalışmanın külfetleri ve nimetleri hesabını altüst eden işsizlik yardımları olduğunu iddia eder.

İlginç olan, neoklasik varsayımlardan hareketle varılan bu antikonformist tavır, Albert Hirschman'ın ele aldığı gerici retoriğin üç esas tezinden biri olan, "aksi tesir tezi"ni hatırlatır.[9] Yöntemsel bireycilik bu tür argümanları dile getirmek için oldukça verimli bir zemin sağlar. Bu yönteme göre, karşılıklı bağımlı yapılar içinde yer alan bireysel davranışlar beklenmedik toplumsal olaylar yaratabilirler. Bu çerçevede, önde gelen inceleme konularından birisi bu tür paradoksal durumları incelemek olan oyun kuramının, neoklasik iktisadın yeniden hamle yapma kabiliyetine en anlamlı güncel örnek olarak gösterilmesi anlamlıdır (Shubik 1982).

Kabul etmek gerekir ki, "iktisatçının yöntemi" olduğu iddia edilen neoklasik kuramın yöntemi, toplumsal açıdan hassas bazı konularda, ahlâk ötesi ve antihümanist bir söylem tutturmayı olanaklı kılıyor. İntiharın iktisadi akılcılığını ifade ederken, ya da yaşlı kişilerin hastanelerin yoğun bakım servislerinden yararlanmasını kotaya bağlamaktan söz eden bir neoklasik iktisatçının söyleminde, aşkın anlam noktaları ve dini ahlâktan bağımsızlaşmış bir dünya görüşü arzusunun izlerini bulmak mümkün.

İşte bu noktada iktisatta neoklasik yaklaşımın esas amacının insanlığın her insana içkin olduğu fikrini radikal biçimde silip atmak olduğu gerçeği daha açık biçimde kendini gösterir. Ortak insanlığın bir bölümünün Ben'in içinde yer aldığını reddeden bireycilik ve neoklasik kuramın oluşturduğu çift, hiç kimseye bir borcu olmayan mutlak bağımsız bir insanî varoluş etiğini oluşturmaya çalışır. Neoklasik kuram, bu çabaya dayanarak, kendisinin bir özgürlük söylemi olarak tanınması gerektiğini iddia eder.

Birbiri ardına ürettiği iktisadi modeller içinde iktisadî öznelerin tercihlerine uygun seçimler yapabilmeleri olgusunu mutlaklaştırarak, kurucu münferit insan simgesine sürekli atıfta bulunarak ve demokrasiyle etkenliğin barışmasının mümkün olduğunu ima ederek,[10] neoklasik kuram çağdaş liberal siyasal felsefenin önemli bir dalı haline geldi. Ne var ki kendisine örnek aldığı demokrasi

---

9 Hirschman'ın tanımladığı, aksi tesir tezine göre "toplumsal bünyeyi belli bir yöne doğru harekete geçirmek için alınan önlemler, toplumu gerçekten harekete geçirirler, ama bu istenilenin tam tersi yönde olur" (Hirschman 1994).

10 Bu konuda son yıllarda hızla artan çalışmalara örnek teşkil eden bir yazı için bkz; Whittman 1989.

kavramı daha çok muhafazakar liberalizmin dünyasına ait (İnsel 1995a). Bu olgu bile, anti-muhafazakâr olduklarını iddia eden çevrelerin nezdinde neoklasik kuramın meşruiyetinin zayıflamasına yetmiyor. Matematiksel fikir yürütmeye dayanmanın verdiği nesnellik görüntüsü bu meşruiyeti daha da güçlü kılıyor. Bu sayede, anti-konformist genç araştırmacılar kendilerini neoklasik kurama adayıp, bu kuramın çevre alanlarında yaptıkları sonsuz küçük değişikliklerle, paradoksal ama bilimsel olarak kabul gören sonuçlar elde etmeye devam edebiliyorlar. Egemen akıntı yönünde kürek çeken iktisatçıların sık sık dediği gibi, "disiplin her gün daha fazla güçleniyor".

Bu saydığımız nedenlerden dolayı, neoklasik kuramın muhafazakar liberalizme veya militan bireyciliğe siyasal olarak yakın olmayan araştırmacılar nezdindeki cazibe gücünü açıklamak için iktisat disiplininin sosyolojisi gerekli ama yeterli değildir. Stiglitz ya da Akerlof gibi, "heterodoks neoklasikler" olarak tanımlanan Amerikalı iktisatçıların akılcı beklentiler kuramının (önde gelen liderleri Lucas ve Barro) varsaydığı evrensel ve tek boyutlu akılcılığın egemenliğine son verebilmek, altmışlı yılların sonunda gerçekleşen neoklasik iktisatla muhafazakar liberalizmin fiili birleşmesinin sonuçlarından kurtulmak ve ortodoks düşünme tarzının içine toplumsal normlar ve kurumları dahil edebilmek için çabaladıkları bir gerçek. Ne var ki, bu iktisatçılar, attıkları ilk adımda kendilerinin neoklasik dünya içinde yer aldıklarını ifade etmeye özen göstererek, bu kuramın ideolojik çekimgücü konusundaki varsayımımızı doğrularlar.[11]

"Yeni klasikler"in temsil ettiği, neoklasik kuramın en reaksiyoner gelişmelerine bir tepki olarak ortaya çıkmış olsa da, bir tepki olarak gelişen yeni Keynesci iktisat da neoklasik çözümlemenin aksiyomatik tahakkümünden kurtulamıyor.[12] Makroekonomik planda fiyat ve ücretlerde gözlemlenen esneklik eksiğinin nedeninin mikroekonomik alandaki eksik bilgi, eksik rekabet gibi mükemmel pazar ekonomisinden uzaklaşan özelliklerde yattığını öne sürerken, bu yeni Keynesciler de, bir kez daha, miktar ve fiyat zorlaması karşısında iktisadi öznelerin akılcı davranışlar sergiledikleri varsayımını baştacı ediyorlar. Sosyoekonomik olgulara mikroekonomik temeller aramak gereğini, neoklasik kuram tüm iktisat disiplinine günümüzde empoze etmeye çalışıyor ve bunu büyük öl-

---

11 Akerlof'un kendisi çalışmasının *"very standard sort of neoclassical economics*'le yeni birkaç öğenin bileşimi" olduğunu belirtiyor. Fakat hemen sonra "bu insanların [Lucas ve Barro], kendisi tür iktisatçıların insanların davranışlarının azamileştirme davranışları olmadığını savunan kişiler olarak suçladıklarını" belirtip, şunu ilave ediyor: "Bu nedenle ben de bundan sonra onları *insani olmayan bir davranış* biçimini savunmakla suçlamaya karar verdim. Sanıyorum bu suçlamam tamamen yerinde, çünkü bu iktisatçılara göre insanlar her zaman azamileştirme davranışı içindeler" (1990:66-74).

12 Bkz. G. Mankiw ve D. Romer 1991. Otuzdan fazla yazının yer aldığı bu derlemenin giriş yazısında Mankiw ve Romer, yeni Keynesci akımı, "mikroekonomik mükemmeliyet eksikliklerinin makroekonomik sahada fiyatların esnekliğinin kaybolmasına götürdüğü varsayımından hareket eden bir yaklaşım" olarak tanımlıyorlar.

çüde başarıyor da. Daha önce belirttiğimiz gibi, bu zorunlu araştırma programının gücü ve görünüşteki meşruiyeti, büyük ölçüde, bu tasarımın taşıyıcısı olduğu bireyin özgürlüğü simgesinde yatıyor.

Başka tür bir iktisadı düşünmek için birkaç öneri

İktisadın toplumsal içine oturması sorunsalı, neoklasik kuramın iktisadi düşün üzerinde kurduğu tahakkümü bir nebze olsun sarsabilir mi? Bu yolda ilerleyebilmek için ilkesel deklarasyonlar ve katıksız bir içebakış (entrospeksiyon) aşamasına takılıp kalmamak, çözümleme açısından operasyonel kavramlar ve bağlantılar önerebilmek gerekiyor. İktisadın toplumsal alanın bir parçası olduğunu ve toplumsal yaşamın içinde yer aldığını kabul edince, iktisat kuramı içinde genel kabul gören, fiyatların bölüşümden önce oluştukları varsayımını yeniden değerlendirmek ihtiyacı doğuyor. İktisat disiplinine egemen olan kuramlar, fiyatların bölüşüm yapılarından bağımsız olarak oluştuklarını varsayarak, pozitivizmle biçimlenmiş bir bakma ve düşünme biçimini benimseyegeldiler. Bu özel bakış açısı, iktisat disiplininin içinde var olan bilimci eğilimleri güçlendirdi. Halbuki bölüşümün fiyatların oluşmasından önce geldiği varsayımı, fiyatların bölüşümden bağımsız olarak ortaya çıktıkları varsayımından daha az gerçekçi, daha az verimli ve daha az anlamlı bir varsayım değil. Bu varsayım da bir o kadar disiplinli olabilir üstelik.

Bu varsayımın bazı izlerini klasik iktisat kuramında, özellikle Adam Smith'de bulmak mümkün. *Milletlerin Zenginliği*'nde (1948), A. Smith "pazar fiyatı"nın "doğal fiyatın" etrafında dalgalandığını kabul eder. "Bir malın fiyatı, bu malı üretmek, hazırlamak ve pazara getirmek için kullanılan toprak hakkını, emeğin ücretini ve sermayenin kârını, kendi doğal hadlerine göre ödemeye yetecek olandan ne az, ne çok ise, bu mal doğal olarak tanımlayabileceğimiz fiyatına satılmış demektir" der. Adam Smith bu "doğal fiyatı", ekonominin "merkezî fiyatı" olarak tanımlamaktan çekinmez (*agy.*, s. 75). *Milletlerin Zenginliği*'ni Adam Smith'in diğer eserleriyle birlikte ele alırsak, metaların "merkezî fiyatı"nı oluşturan üç öğenin doğal fiyatlarının, toplumsal konumların toplumsal değerleriyle belirlendiği yönünde yorumlayabiliriz. Ne var ki, emek-değer kavramının özcülüğü bu yönde daha fazla ilerlememize izin vermez.[13]

Kalecki ve Keynes sonrası akımın izinde ve bunların içinde özellikle Robinson ve Weintraub'un önerileri yolunda ilerleyerek, neoklasik fiyat oluşumu tasarımından sıyrılmak ve aynı zamanda Marx'ın da içinde yer aldığı klasik okulun özcülüğüne saplanmamak mümkün. Kalecki ücretlerin "bölüşüm etmenleri" tarafından belirlendiğini kabul eder.

Fiyatlar, tekel durumunun derecesine göre, üretim maliyetlerine ilave edilen

13 Emek-değer kavramının özcülüğü konusunda bkz. İnsel, 1993.

bir kâr yüzdesiyle (mark-up, marj) belirlenir (Kalecki 1966:33). Ücretlerin oluşumunun ücret anlaşmalarıyla, firmaların ve kamu gücünün kararlarıyla belirlendiğini kabul eden Kalecki'nin yaklaşımı, neoklasik ücret kuramından çok daha fazla gerçeğe yakındır.

Bu konuda Joan Robinson'un varsayımı belki bize en verimli açılımı sağlar. Robinson ücretlerin "bilinçli biçimde", özellikle pazarlık yoluyla belirlenmesinin öneminin altını çizer. Fiyat kavramı konusunda, değişken maliyete ilave edilecek bir kâr oranıyla (marj) belirlenen "normal fiyatın" yanında, "öznel olarak normal olan fiyatın" da dikkate alınmasını önerir. "Öznel olarak normal olan fiyat", "işletmecilerin gerçekleşebilir olduğunu kabul ettikleri kârı sağlamaya muktedir olan brüt marjı içeren" fiyattır. Bunun anlamı ise, fiyatların üretimden sonra ve pazarın durumuna göre ortaya çıkmadıklarıdır. Tersine, üretimden önce tasarlanan bir fiyat vardır ve herkes pazar fiyatının bu fiyata doğru evrilmesine uğraşır. Tasarlanan fiyatın kendisi de, kişilerin kendilerine ve diğerlerine atfettikleri göreli toplumsal değerin bir bileşkenidir. Başka bir deyişle, aynı meta için karşımızda iki fiyat vardır. Birincisi tasarlanan toplumsal değeri yansıtır (öznel olarak normal olan fiyat), diğeri ise, pazarın durumuna göre, bu öztasarımın gerçeklikle karşılaşmasını sağlar. Pazar fiyatı öztasarımı doğrular ya da yalanlar. Dolayısıyla neoklasik tasarımda olduğu gibi, fiyatlar gökten inmezler. Pazarın dışında yer alan ve nizamı sağlayan bir kişinin tüm arz ve talebi dikkate alarak, bir fiyat önermesiyle fiyatın zuhur etmesini beklemeye ihtiyaç kalmaz.

Fiyat, Marcel Mauss'un kavramıyla ifade edecek olursak, bütünsel bir toplumsal olgudur. Bu bağlamda, "pazar fiyatı", hem iktisadi öznelerin kendilerine biçtikleri toplumsal değeri, hem de bu değerin topluluk tarafından onaylanıp, onaylanmamasını içinde barındıran, bu gergin ve çelişkili sürecin yoğunlaştığı bir toplumsal simgedir.

Çözümlemeye ticari kurumların kendi hayatta kalma ve gelişme mantıklarını ilave edince, yukarıda betimlenen fiyat oluşumu süreci daha da anlam kazanır. Önceden bir satış fiyatı tesbit etmeden hangi işletme yatırım kararı alabilir? Pazara girme veya pazardan çıkma kararları, bu öngörülen (öznel) fiyatlar ışığında alınır. İşletme yönetiminin esas işlevlerinden birisi, kısa vadede, pazar fiyatlarının bu tasarlanan fiyatlara doğru gelmesini sağlamaktır. Tersi değil. Tersi daha uzun vade için geçerli olabilir. Yüzyüze ilişkilerin egemen olduğu daha somut pazarlarda, örneğin Paul Jorion'un incelediği balık halinde (Jorion 1990), fiyat toplumsal kişiler veya öznellikler alanının bir toplumsal taşıyıcısıdır. Yüzyüze ilişkilerin anlamını kaybettiği daha büyük ve daha kişiliksiz pazarlara geçildiğinde, bu yüzyüze ilişkilerin yerini kurumlar alır ve ait oldukları toplumsal hiyerarşinin ölçümünün damgasını fiyatlara vururlar. Açık ekonomilerde ise, devletler bu değerler hiyerarşisini temsil ederler. Bu kez değer hiyerarşisinin kendini ifade ettiği alan toplumsaldan ulusala kayar.

Bölüşümün öncelliği varsayımı, kişilerin değer ölçümü sisteminin siyasal olarak bütünüyle denetlenebilir ya da hiç değişmeyen toplumsal hiyerarşiler tarafından sonsuza kadar geçerli olmak üzere belirlendiği anlamına gelmez. Rekabet bu sürecin her aşamasında etkisini hissettirir. Çatışma ve kooperasyon sürecin içiçe geçmiş bir anıdır.

Kanımızca terk edilmesi gereken ikinci kavram, denge kavramıdır. İktisadi yaşamın bir dizi dengesiz durumun birbirine eklemlenmesiyle oluştuğunu gözlemek zor değil. Schumpeter'in önerdiği kapitalizmin dinamiği çözümlemesinden hareket edersek, dengesizlik bilincinin iktisadi evrimin kaynağında yer aldığını söyleyebiliriz. Bu dengesizlik bilinci, o güne kadar işlenmemiş kâr alanlarını araştırma şevkini besler ve bu şevk kapitalist işletme ekonomisinin dinamizmini oluşturur. Franklin Fischer haklı olarak "sadece *ad hoc* bir varsayımın, yani olumlu bir sürprizin mümkün olmadığı varsayımının pazar sürecinin istikrarını garanti edebileceğini" belirtir (Fischer 1990). Sadece mümkün denge durumlarının çoğalmasının değil, dengesizliğin, pazar ilkesi çerçevesinde örgütlenmiş toplumların olağan faaliyet tarzı olduğunu kabul etmek, toplumsal evrim konusunda aynı zamanda aşırı basitleyici, hatta bütünüyle gerçek dışı izahlardan kurtulmayı sağlar.

İktisat biliminin normatif bir bilim olduğunu ve esas işinin denge durumunu tanımlamak olduğunu kabul etsek bile, buna ulaşmak için diğer disiplinlerin katkılarından yararlanmaya olan ihtiyacı reddedemeyiz. Varlığı farzedilen denge durumları, başlangıç koşullarıyla, çevre faktörleriyle ve izlenen gelişme eğrisiyle dolaysız bağlantılıdır. Bu bağlantıyı dikkate alarak, iktisat kuramının çok daha dikkatli biçimde tarihi ve tersinmezlik sorununu ele alması gerekir. Ama bunlar gerçekleşse de, denge normunun gerçekdışılığı dikkate alınırsa, izlenmesi gereken büyüme çizgisi konusunda denge normundan gerçek bir yönlendirici işlev görmesini beklemek zor. İktisadın toplumsalın içine yerleştirilmesi sorunsalının gelişebilmesi için denge normunun terk edilmesi gerektiği savunulabilir.

Son olarak, iktisat düşünü, bir toplumsal felsefe olarak, toplumun birliği sorununu düşünmek gereğinden kendini sıyıramaz. Bugüne kadar iktisat, toplumsal ilişkiyi işbölümünden kaynaklanan mübadele ilişkisine indirgeyerek, bu gereğin yükümlülüklerinden kurtulmaya çalıştı. Toplumsal ilişkinin bu biçimde algılanması, heteronom çalışmanın egemen olduğu toplumlarda bir ölçüde anlamlı olabilirdi. Ancak iktisadi organizasyonun toplumsal ilişkinin merkezine meta üretimini ve sadece meta üretimi için gerçekleştirilen çalışmanın konmasını olanaksız kıldığı zaman, bu anlam da toplumsal tasarım nezdinde gücünü yitirmeye başladı.

Bu aşamada, toplumsal ilişkiyi yeniden düşünmek için mümkün birçok yol arasında armağan ilişkisi özel bir anlam kazanıyor (İnsel 1995b). Bölüşümün önceliğinin de dikkate alınmasıyla güçlenecek olan armağan ilişkisi modeli, ik-

tisadın şeyler arasında değil, kişiler arasında gerçekleşen bir ilişki olduğunu kavramamızı daha iyi başarıyor. Karşılıklılık, güven, denklik, hakçalık *(fairness)*, uzun soluklu zaman dilimi gibi kavramların asıl içeriklerini baştan aşağı bozmadan, bunların özgül anlamlarını saklamaya özen göstererek iktisadi çözümleme içine dahil edilmesi, iktisat disiplininin sosyo-ekonomik bir yeni disiplin haline dönüşmesini sağlayacağı iddia ediliyor.[14] Bu yeni disiplin, insanları ne pazar içinde bütünüyle yalnız ve kendi başlarına kaybolmuş varlıklar olarak gören, ne de devlete boyun eğmiş, tektipleşmiş yaratıklar olarak algılayan hümanist ahlâka daha yakın bir temele sahip olabilir. En gelişmiş ifadelerinden birini egemen iktisat kuramı içinde bulan, modernliğin etten kemikten yoksun insanının özgürlüğü, kişilerin özerklikleri gözetilerek yeniden toplum içine oturtulabilir.

Bu yeni disiplinin, egemen iktisat disiplininden daha laçka olması gerekmez. İstatistik bilgi ve yöntemlerin kullanımı, gerçekçi göstergeler kullanarak geliştirilen değişkenlere dayanan modeller, hem gelişmeleri önceden öngörebilme, hem de uygulanabilir öneriler üretme endişesinin bu yeni disiplinde mutlaka varolması gereken boyutlardır. Bu disiplinin yöntemi toplum bilimlerinin yöntemidir. Matematik lisanının kullanımıyla elde edilen disiplinin ortadan kalkması, bu yeni disiplinin evrensel bir dile sahip olamayacağı anlamına gelmez.

Keynes, *General Theory*'nin birinci baskısına önsözde, yeni fikirlere karşı en büyük zorluğu "eski fikirlerin, aynı eğitimi almış olan insanların düşüncelerinin en ücra köşelerine kadar kök salmış olması"ndan kaynaklandığını belirtir. Bu eğitimin kendini ifade etme biçimi ve varsayımları itibarıyla bir döneme egemen olan ideolojisine denk düştüğü bir durumda, bu zorluğun daha da zor aşılır olması doğaldır. Neoklasik iktisat kavramı, malik olucu bireyciliğin *(possesive individualism)* (Macpherson 1962) en azından toplumun görünür sathına bütünüyle egemen olduğu ortamın, o havanın kuramıdır.

KAYNAKÇA

Akerlof, Georges A. (1990) *Economics and Sociology* içinde, der. Swedberg, R., Princeton University Press.

Balasko, Yves (1993) "Mathématiques et l'économie: trois exemples". I.M.E. Kongresine tebliğ, Dijon, Kasım.

Barro, Robert J. (1984) *Macroeconomics*, John Wiley and Sons.

d'Autume, Antoine (1992) *L'économie devient-elle une science dure?* (iktisat bir fen bilimi mi oluyor?) adlı kongreye sunulan "Une place pour la macroéconomie" başlıklı tebliğ, Paris, 29-30 Ekim

14 Bu girişimlerin sonucunda Amerika'da ve Avrupa'da üyeleri hızla artan, *Society for Advancement of Socio-Economics* (SAES) adlı bir akademik dernek ortaya çıktı.

_____(1993) "Une science que s'enrichit", *Le Monde des d'bats*, Aralık.

d'Iribonne, Philippe (1992) "Comment l'économie assure-t-elle sa clôture?" (İktisat dışa kapanmasını nasıl gerçekleştiriyor?), *La Revue du MAUSS*, no. 15-16, La Découverte, Paris.

Fisher, Franklin (1990) "La formation des grandeurs économiques: désêquilibre et instatibilité", *La Formation des grandeurs économiques* içinde, der. Carteller, J., P.U.F., Paris.

Fudenberg, D. ve Tirole, J. (1991) *Game Theory*, M.I.T. Press.

Hahn, Frank (1984) *Equilibrium and Macroeconomics*, Basil Blackwell, Londra.

Hirschman, Albert (1994) *Gericiliğin Retoriği* (çev. Yavuz Alogan), İletişim, İstanbul.

İnsel, Ahmet (1993) *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*, Birikim, İstanbul.

_____(1995a) "Demokrasi Üzerine", *Türkiye Toplumunun Bunalımı* içinde, 2. baskı, s. 213-260, Birikim, İstanbul.

_____(1995b) "Armağanın günümüz ekonomisindeki yeri", *Toplum ve Bilim* 68 (Kış 1995).

Jorion, Paul (1990) "Détérminants sociaux de la formation des prix de marché. L'exemple de la pêche artisanale". *La revue du MAUSS*, no. 9, La Découverte, Paris.

Kalecki, Michael (1966) *Théorie de la dynamique économique. Essai sur les variations cycliques et à long terme de l'économie capitaliste.* Gauthier-Villars, Paris.

Kırman, Alan (1988) "The economic theory: emperor have no clothes", *Economic Journal.*

_____(1992) "Whom or what does the representative individual represents?", *Journal of Economic Perspective.*

Klamer, Arjo (1988) *Entretiens aevs des economistes américains*, Seuil, Paris.

Klamer, Arjo ve Colander, David (1990) *The Making of the Economist*, Westview Press, Boulder.

Macpherson, C.B. (1962) *The Political Theory of Possesive Individualism Hobbes to Locke.*

Mankiw, G. ve Romer, D. (der.) (1991) *New Keynesian Economics*, 2 cilt, M.I.T. Press.

Morishima, Michio (1984) "The Good and Bad Uses of Mathematics", *Economics in Disarray* içinde, der. Viles, P. ve Routh, G., Basil Blackwell, Londra.

Orlean, Andre (1993) "Un savoir dynamique", *Le Monde des debats*, Aralık.

Renault, Alain (1996) *L'Ere de l'individu* (Birey Çağı), Gallimard, Paris.

Shubik, Martin (1982) *Game Theory in the Social Sciences*, M.I.T. Press.

Smith, Adam (1948) *Milletlerin Zenginliği* (çev. Haldun Derin), Milli Eğitim Bakanlığı Dünya Klasiklerinden Tercümeler Dizisi, Ankara.

Whittman, D. (1989) "Why Democracies Produce Efficient Results?", *Journal of Political Economy*, cilt 97, no. 6.

Why is neoclassical theory so attractive for economists?

Since the formation of economics as an autonomous discipline, economists have attributed a special, privileged status to economics in social sciences. Economic life allegedly forms the fondation of all societies so that economics, as a genuine science, can explain not only economic phenomena, but also all social phenomena. It can shed light on individual and social decision-making and thus determines the way the society develops.

Economists fail to agree on what constitutes the object of analysis in economics. The unity of economics as a scientific discipline is achieved by its methodology that rests on two key concepts (rationality and equilibrium) and mathematical formalism. While the concept of rationality allows economists to predict the consequences of individuals' behaviour, the concept of equilibrium takes into consideration the effects of the social whole on the way the rational individuals behave. The equilibrium analysis ignores specific relations among economic agents by necessarily assuming their homogeneity in the concept of representative agent.

Mathematical formalism in economics is praised for its role in imposing logical consistency on economic analysis. Many economists now consider mathematical formalism as an essential tool for scientific analysis. Mathematical formalism and the concepts of rationality and general equilibrium force economists to consider utility maximization as the sole optimal behavioural pattern and to accept only one form of human existence.

There are various explanations for the dominance neoclassical theory in economics. Some economists attribute the attractiveness of neoclassical theory to its elegantly formalized structure and to its power to expand into all fields by encompassing even seemingly diverging theories. We suggest that the neoclassical theory has become dominant thanks to the overlap between the ideal-type of theory and modern social imagination of the individual. Philosophical individualism inherent in neoclassical theory is the main factor behind its attractiveness. Neoclassical theory, by its emphasis on the rational construction of society by free individuals, has played a major role in modern liberal political philosophy.

An alternative theory has to accept economics as a scientific discipline, as a political philosophy and as a social practice. If we consider the fact that economics is only a part of social life, then the assumption that prices are determined before distribution has to be refused. Moreover, the concept of equilibrium needs to be abandoned. Finally, the unity of society should be taken into consideration. Different forms of social relations, like the gift relationsships, have to be analyzed by alternative theories.

Temsil ve cinayet[1]

*Halil Nalçaoğlu**

I. Giriş

Jean Baudrillard'dan (1983) Louis Marin'e (1990) kadar pek çok kuramcı Borges'in Suarez Miranda'dan aktardığı Bilimde Kesinlik Üstüne (Borges ve Casares 1995, 114) adlı fablı alıntılamış ve çeşitli boyutlarda kullanmışlardır. Bu küçük öykücükte Haritacılık Sanatı'nın çok gelişkin olduğu bir imparatorlukta mükemmele ulaşmak isteyen haritacıların imparatorluk topraklarıyla bire bir örtüşen bir harita yaptıkları anlatılır. Gerçeğin bir temsili olarak harita, kopyasını yaptığı şeyin her zaman bir adım gerisinde kalmak zorundadır oysa. Diğer bir deyişle, haritayı mükemmel yapan şey onun gerçeğe olan yakınlığı ise, haritayı harita yapan şey onun gerçeğin bir taklidi olarak kalmasıdır. Borges bu öyküyü şu sözlerle noktalar:

> Sonraki Kuşaklar, bu aşırı büyütülmüş Haritanın Yararsız olduğunu düşündüler ve, Saygısızlık da göstererek, onu Güneş'le Kışlar'ın Acımasızlıklarına terk ettiler. Batı çöllerinde hâlâ, Hayvanlar ve Dilencilerin barındığı, parçalanmış Harita Kalıntıları duruyor; tüm ülkede Coğrafya Bilim kollarından başka iz kalmamış.(114)

Bilimde kesinlik *(Rigor in Science)*, Heidegger'in çağımızı, modern çağı, belirleyen bilim dalları olarak gösterdiği matematiksel fiziki bilimlerin de temel özelliğidir (1977, 119). Dünyanın fiziksel bilimlerin egemenliği sonucu bu "kesinlik" perspektifinden görüldüğü modern çağda hakikat *(truth)*, temsilin gerçeklikle olan ilişkisi temelinde tanımlanmaktadır. Temsil, gerçeklik ve hakikat

(*) A.Ü. İletişim Fakültesi.

1 Asuman Suner'e değerli katkılarından ötürü teşekkür ederim.

terimlerini bünyesinde böyle bir ilişki ile barındıran modern temsil ekonomisinde, temsil gerçekliğe ne kadar yakın olur, onu ne kadar iyi kopya eder, *ne dereceye kadar onun yerine geçebilirse* hakikat o denli mutlak olacaktır.

Bu yazının amacı yukarıda kabaca özetlenen modern temsil ve hakikat tanımlarını somut bir modern pratik bağlamında, etnografya müzesi ve sergileme bağlamında tartışmaktır. Hakikatı temsil ve gerçekliğin örtüşmesine bağlayan doktrinin paradoksal bir yön taşıdığı kesin. Bu mantığa göre temsil mükemmel olduğunda, tıpkı Borges'in haritası gibi, gerçeğin ta kendisi olacak ve böylelikle temsil olmaktan çıkacaktır. Bu temsil ekonomisinin kolaycı bir tavırla "paradoksal" diye nitelenerek bir kenara atılmaması gerekir. Çünkü gerçekte Batılı doğa biliminin somut pratikleri etnografya gibi bir alanı tanımladığı anda tartışılması gereken şey bir mantık oyunu olmaktan çıkıp kanlı bir eyleme dönüşebilmektedir.

Borges'in aktardığı fablın İngilizce basımında Bilimde Kesinlik Üstüne başlığı bir başka üst başlıktan sonra gelir: Müze. Müze, içinde barındırdığı temsil mantığı açısından Borges'in Haritacılarının içine düştükleri umutsuz çaba ile ayakta durur. Çünkü müzede egemen olan temsil mantığı, gerçekliği şu veya bu yolla anlatmak yerine onu yaşamdan kopartarak duvarları arasına koyar. Bu edimin arkasında "bilimde kesinlik" mantığı yatmaktadır: hiçbir gösterge işaret ettiği şeyin kendisi kadar mükemmel olamaz. Elbette gerçeği temsil düzleminde yeniden üretmenin sonu "Batı çöllerinde" sağda solda kalmış harita kalıntıları olacaktır. Aynı akıbet Paul Greenhalgh'ın nostaljik bir tonla tarif ettiği Crystal Palace Dünya Fuarı'nın (1851) kalıntıları için de geçerlidir:

> Sydenham, Güney Londra'da modern bir spor kompleksinin bir yanına düşen mezbelelik arazi parçasında çürümekte olan birkaç kırık heykel vardır. Bir kat yükselen taş merdivenleri çerçeveleyen iki dev Sfenks, heybetli bir parmaklık, ayakta duran, çarpılmış ve parçalanmış bir Yunan *Nymph*'i, hâlâ podyumunda duran, kömürleşmiş, siyah bir Arap. (225)

Sydenham'deki bu kallıntılar bize yukarıda kaba hatlarıyla özetlenen temsil ekonomisinin bir zamanlar (ve belli ölçülerde hâlâ) uygulamaya sokulduğunu gösteriyor.

Bu uygulamanın sonuçları Batılı özne için nostaljik bir geçmişi simgelerken, her zaman "sergilenen" olarak karşımıza çıkan "Batılı-olmayan"ı nereye yerleştirebiliriz?

II. Etnografya Müzesi ve temsil

Müzeyi müze yapan gerçeklik duygusu kuşkusuz müzenin temsil *(representation)* mantığının göstereni *(signifier)* gönderge *(referent)* ile çakıştırmasından, en azından böyle bir iddiayı içinde barındırmasından kaynaklanıyor. Diğer bir de-

yişle, müzede yer alan bir gösterge *(sign),* en temel anlamlama *(signification)* düzleminde ve öncelikle, aynı zamanda bir gönderge olan kendisini gösterir. Gösteren ve göndergenin birliği, gösterenin bir işaret olmaktan çıkması anlamına gelir. Yani, müzede sergi nesnesi olan bir nesne bu bakımdan, söz gelimi, yazılı bir gösterenden farklıdır. Müzede göstergebilimin analitik olarak ayırdığı göstergenin unsurları birbirine yapışmış, birbiri üzerine çökmüş gibidir. Müzedeki göstergeler, yani sergilenen objeler, üç boyutludur: eğer metin/metin-dışı, söylemsel/gerçek, anlam dünyası/nesnelerin dünyası vb. ayrımlar yapabiliyorsak hâlâ, müzedeki gösterge müze dışındaki gerçekliğin tutkulu bir kopyası, onunla özdeş bir öykünücüsüdür.

Kuşkusuz anlamlama süreci müzede bitmez. Etnografya Müzesi'nde sergilenen bir Afrika Maskı önce kendini, yani mask kavramı ile örtüşen mask objesini gösterecektir. Anlamlama sürecinin başlangıcına[2] sunî bir biçimde yerleştirilen kendi üstüne çökmüş gösterge *(imploded sign)* bundan sonra bu ilk eylemin yarattığı hakikiliğin korumasında anlam üretmeyi sürdürecektir: sözgelimi büyüyü ve büyücülüğü, totemi, "kara deriyi", "ilkeli", "vahşiyi", Afrika'yı gösterecektir. Müze, sergilenen nesnelerin ne anlama geldiği sorusuna daha soru sorulmadan ideolojik bir yanıt verir: hakikat *(truth).*

Müzeyi pek çok kuramcı "üç boyutlu bir metin" olarak görmüş ve bu varsayım üzerinde müze mekânını, bu mekânda yaratılan anlamı anlamaya çalışmıştır. Oysa yazılı bir metinle müze arasındaki ayrım masum olmanın çok ötesindedir. Yazılı bir metnin doğası gereği içerdiği iki boyutluluk ve doğrusallık müzenin içinde serbestçe gezilebilen mekânında[3] ortadan kalkar. Müze, kavramsal olarak, içinde gezinen ziyaretçisine bir başlangıç noktası ve mutlaka takip edilmesi gereken bir yön dayatmaz.[4] Müzenin "üç boyutluluğu" konusunu basitçe "bir fazla boyut" diyerek geçemeyiz. Müze üçüncü boyutu sayesinde kendi kendini meşrulaştıran bir hakikat iddiasında *(truth claim)* bulunur. Yukarıdaki örneğe dönerek açıklayalım: "Afrika maskı" kelimesi "Afrika maskı kavramıyla" tamamen keyfî ve tesadüfî *(arbitrary)* bir ilişkiye girerken kendi üzerine çökmüş bir mask göstergesi, yani, göstergeleştirilmiş bir mask, böyle bir keyfîliğe fırsat vermeden anlam çemberini tamamlayacak ve bakan herkese adeta bağıracaktır: "işte, Afrika maskı budur."

---

2 "Başlangıç" sadece anlamlama sürecinin belli bir noktada başlayıp belli bir noktada bitebileceğini varsayan müze mantığı içinde bir "ilk"e tekabül eder. Kuşkusuz müzede sergilenen maskın neleri gösterdiği, hatta varoluş nedeninin "göstermek" olup olmadığı çok tartışmalı bir konu.

3 Müze mekânı pek çok kısıtlamalar içeren özel bir mekândır. Müze içinde "serbestçe dolaşmak" ifadesi yazılı metnin içerdiği yapısal imkânsızlıklarla mukayeseli olarak düşünülmelidir.

4 Pek çok müzede karşımıza çıkan "Buradan Başlayın" ibaresi ya da yön belirten oklar, hatta rehberli turlar aslında burada söylediklerimle çelişmiyor. Tersine, bu işaret ve etkinlikler müzenin potansiyel olarak sağladığı özgürlük duygusunu kısıtlamayı hedefleyen, müzede "anlamın" serbest kalmasına elden geldiğince engel olmaya çalışan "müze-dışı" olarak adlandırabileceğimiz tedbirlerdir.

Müzede kurulan temsil mekanizmasının en çarpıcı yönlerinden biri müze mekânı içinde yaşanan zaman atlaması ile ilgili olarak *zaman* ya da tarihtir. Müzenin zamanla ilişkisini bir paradoks belirler. Buna göre, müze bir yandan bir zaman makinesi gibi işlev görürken, diğer yandan içinde barındırdığı nesnelerin zamanla ilişkilerini tümüyle yok eder. Müze "geçmişti", geçmişi ait olduğu varsayılan şeyleri ve "müzelik" addedilen her şeyi ait oldukları bağlamdan (zaman ve mekândan) ayırarak bir tür kültürel derin dondurucuya atar. Müzede yaşadığımız geçmiş, bu anlamda, geçmişin belli bir versiyonudur: isimlendirilen, sınıflandırılan, bağlamından çıkartılan *(decontextualize)*, yeniden bağlama oturtulan *(recontextualize)* ve dolayısıyla kurulu ve belli bir tercihi yansıtan bir geçmiş. Bu tercihin altını çizen düşünce ise kalıcılık, yani, tüm bu işlemlerden geçirilen nesnenin sonsuza kadar "yaşaması" düşüncesidir. Tabii, bu tümcede "yaşaması" sözcüğü yerine rahatlıkla "öldürülmesi ve dondurulması" ya da "mumyalanması" sözcükleri kullanılabilirdi.

Nesneleri dondurarak "orijinal" formlarında muhafaza etmek isteyen *curator*'lar paradoksal olarak geçmişi yeniden kurmak istedikleri için kültür yapıntılarını kendi zamanlarından, tarihten koparıp almakta ve onları çok özgün bir isimlendirme, sınıflama ve sergileme sürecinden geçirerek yeniden oluşturmaktadırlar. Müzelerde sık sık karşılaştığımız bağlama oturtma çabaları tam da bu paradoksun bir ifadesidir. Gerçekten kopartılan yapıntı sanki içinde bulunduğu dokunun ne kadar fazlası alınsa o kadar iyi, o kadar gerçek olacakmış gibi, belli bir "dekorda" sunulur. Bu dekor nesnenin alındığı yeri gösteren bir fotoğraf olabildiği gibi, eğer söz konusu olan bir ev eşyası ise, simüle edilmiş bir ev de olabilir. Söylenmek istenen, sergilenen nesnenin bir zamanlar bir hayatı olduğudur sanki. Oysa, kuşkusuz, sergi dekorunu oluşturan malzeme de tıpkı sergi nesnesi gibi kendi üzerine çökmüş bir göstergedir. Bu nedenle müze içinde geçmişin temsili ancak mekânsal çerçevenin olanakların elverdiği ölçüde geniş tutulmasıyla sağlanmaya çalışılır. Buna mekânın zamansallaştırılması *(temporalization of space)* diyebiliriz. Basitçe ifade edecek olursak bu kavram, belli bir biçimde çerçevelenen mekânın geçmişi gösterdiği, gösterebileceği düşüncesine işaret eder. Bu noktada zamanın temsili için şu soruyu sorabiliriz: falanca müzede gördüğümüz yapıntı hangi geçmişi gösteriyor, hangi geçmişin anlamını yeniden üretiyor, kısaca söylemek gerekirse, hangi orijini anlatıyor? Bu sorulara müzecilerin vereceği yanıt kısa ve kesin olacaktır: "19. yüzyıl, Kalahari Çölü, X kabilesi maskı."

Müzede egemen olan temsil mekanizması sergilenen nesneyi belli bir zaman-mekân kesişimi ile sınırlandırarak tanımladığında müzeyi gezenlere sınırlı bir okuma sunar. Müzenin kendi duvarları içinde nasıl bir anlam yaratılacağını belirtmesi, yani sergilenen nesnelerin anlam kazandıkları temsil ekonomisini tekeline alması müze içinde anlamlama sürecini belirleyen en önemli unsurdur. Eğer müzenin bize dayattığı okumayı reddedecek olursak, kültürel yapıntı

birden fazla geçmişin göstergesi olarak karşımıza çıkacaktır. Daha doğru bir ifadeyle, müzedeki bir nesne sadece koparıldığı geçmişi değil, belki ondan da önemli olarak, bu geçmişten koparılmış sürecini ve bu süreci takip eden tek tek bütün sergileme edimlerini (yeniden-isimlendirme, sınıflama, yeniden bağlama oturtma ve sergileme) ister istemez gösterecektir.

Müze mekânındaki iktidar ilişkilerini iki temel eşitsizlik temelinde inceleyebiliriz. Öncelikle üzerinde durulması gereken, müzede sergilenen nesnelerin düz mülkiyetleri ile ilgili bir eşitsizliktir. Unutulmamalıdır ki, müzede sergilenen her kültürel yapıntı aslında bir başkasının malıdır. Gayet sıradan bir ifadeyle anlatacak olursak, sergilenen yapıntılar ya satın alınmış, ya çalınmış, ya bulunmuş, ya da bu eylemleri daha önce yapmış birileri tarafından müzeye hibe edilmiştir. Hiçbir kültürün günün birinde *New York Metropolitan Museum*'da sergilensin diye yapıntı üretip kullanacağını düşünemeyiz. Müze kendi varoluşu gereği nesnelerin "orijinallerine" sahip olmayı, onları kendi duvarları içinde hapsetmeyi tutkuyla arzulayan bir kurumdur. Mülkiyet hakkı sorusu –yani sergilenen nesnenin aslında kimin malı olduğu– sorunun yalnızca bir bölümünü oluşturuyor. Mülkiyet sorununun da ötesinde, müze içinde sözkonusu olan bir "temsil hakkından" söz edebiliriz.

Etnografya Müzelerinin ortaya çıkış öykülerine baktığımızda Batılı ülkelerde kolonyal yayılmanın bir sonucu olan Öteki kültürlerin keşfini görüyoruz. Öteki'ye yönelik şiddetli merakı daha modern kamusal müze ortaya çıkmadan dünya fuarlarındaki "etnografik" sergilerde ve bu sergilere yönelik yoğun ilgide görüyoruz. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından Birinci Dünya Savaşı'na kadar dünya merkez ülkelerinin bütün bellibaşlı kentlerinde kurulan yüzlerce dünya fuarı dünyanın kolonizasyonun minyatür bir temsili olarak görülebilirler. Fuar alanlarında bütün dünya temsil ediliyor, ülkeler, uluslar, halklar, insanlar mevcut ekonomik, etnik, ırksal, vb. eşitsizlikler temelinde ve çoğu kez bu eşitsizlikleri yeniden üreten hiyerarşik bir düzen içinde sergileniyordu. Dünya Fuarlarının etnografik sergilerinde Batı'nın öteki ile ilk karşılaşmasından bu yana, toplanan yapıntılar ve fuarlar için özel olarak bir araya getirilen "Batılı-olmayan" insanlar sergileniyordu.

Fransızlar'ın *"Exposition Colonielle"* adını verdikleri bu fuarlar genellikle modern müzelerin atası sayılır. Nesnelerin mevcut estetik standartlara uygunluğu nedeniyle değil de, acaip, farklı, kısaca Öteki'ye ait oldukları için toplanıp biriktirilme olgusu böylece ilk defa dünya fuarları ile kamusal bir boyut kazanıyordu. Bu boyutun ortodoks kurallara bağlanarak müze temsil ekonomisinin kamusal bir temsil mekanizması olarak kendini oluşturması işte bu dünya fuarları deneyiminden sonra gerçekleşiyor. Fuarları tıka basa "otantik" eşya ve ilginç nesnelerle dolduran güç kolonyal dominasyon ve dünyanın kolonyal mülksüzleştirilmesidir. Bu makro ekonomik, siyasî ve kültürel olgu böylece birebir ifadesini önce dünya fuarlarında, daha sonra fuarların geçici ihtişamının mirasını ebedîleştiren "evrensel araştırma müzelerinde" *(universal survey museums)* bu-

lur. Bugün ihtişamını hayranlıkla takdir ettiğimiz *New York Metropolitan, Londra British, Paris Louvre, Washington DC Smithsonian Institution* müzeleri sadece kolonyal ve emperyal bir geçmişin yapıntılarını soğukkanlılıkla sergiledikleri için emperyalist kuruluşlar sayılmamalıdırlar. Bu kuruluşlar, emperyalist geçmişin kültürel evrenini tanımlayan temsil ekonomisini yeniden ürettikleri için de emperyalisttirler. Bu ikinci tür emperyalizmin altında yatan şiddet türü günümüzde artık askerî değildir.

En az askerî şiddet kadar gerçek olan bu şiddeti "semiyotik şiddet" olarak adlandırabiliriz. Bu şiddetin sonucu, "bağlamdan kopartmak" kopartılan yapıntının kopartıldığı bütünü temsil hakkını zorla ele geçirmektir. Böylece, müze mekânını kuran iktidar boyutunun bir yönü (temsil hakkı) başkasına ait bir malı almakla sembolize olan emperyal ilişkileri içinde barındırır. Müze mekânını belirleyen iktidar boyutunun "sahpi olmaktan" daha önemli olan bu yönü çalınan malların yaydıkları anlama sahip çıkılması, yani, birer göstergeye dönüşen bu maddî varlıkların temsil etme güçlerine el konulmasıdır. Odağında temsil hakkı gibi bir olgunun bulunduğu iktidarın bu boyutu şu soruya indirgenebilir: kim kimi, ne amaçla ve hangi meşruiyet temelinde temsil etmektedir?

Batı müzesi semiyotik şiddet yoluyla yeniden bağlama oturttuğu sergi nesneleri aracılığı ile tüm dünyaya dünyanın bir ortak kültürü olduğu mesajını verir. Oysa kaba bir bakış bile bu dünyanın müzenin iç içe geçtiği emperyalist mekanizmanın üzerinde durduğu temel hiyerarşileri yeniden ürettiğini gösterecektir. Örneğin, Öteki kültürün yapıntıları Batı müzeciliğinin uzun sayılabilecek tarihinde sistemli bir şekilde Sanat Müzesinin dışında, kendisi için ayrılan özel yerlerde muhafaza edilmiştir. Bu yer genelde Etnografya Müzeleri ya da müzelerin "etnografya salonları" olabildiği gibi, bu özel yerleştirmenin henüz yapılmadığı dönemlerde kurulan müzelerde, (örneğin Smithsonian Institution) kültürel yapıntılar Doğa Tarihi Müzesinde yer bulurlar kendilerine. Çünkü antropolojik ötekinin yeri, yukarıda anılan hiyerarşiye göre medeni insanla vahşi doğa arasındadır.

Andreas Huyssen, Theodor Adorno'nun *müze* ve *mozole* sözcüklerinin ilişkisinin salt sesbilgisel olamayacağı yolundaki saptamasından yola çıkarak müzenin modern insanın hayatî bir ihtiyacına, geçmişle, fanî olanla ve dolayısıyla ölümle ilişkilerini düzenleme, bunlarla pazarlık yapma ihtiyacına, cevap verdiğini söylüyor (1995:16). Müze bu anlamda ölümün radikal bir reddi, zamansallıkla, öznelikle, kimlik ve başkalıkla *(alterity)* ilgili fikirlerin bir test edilme zemini halini alıyor. Bu bağlantıda özgül bir başkalığın en seçkin temsilcisi olan antropolojik Öteki modern Batılı öznenin ölümle girdiği amansız mücadele içinde geçmişin mümtaz bir temsilcisi, hatta, insanlığın geçmişinin ta kendisi olarak etnografya müzelerinde yerini alıyor. Batılı anlamda estetik bir değeri olduğundan değil, Batılının geçmişi ölümsüzleştirme tutkusundan.

Johannes Fabian antropolojinin kendi bilimsel nesnesi olan "ilkeli", yani Ant-

ropolojik Öteki'yi yaratırken onun kendisi ile zamandaş *(coeval)* olduğu bilgisini bastırmasından söz eder (Fabian 1983). Fabian'ın çok detaylı argümanını basite indirgemeyi göze alarak şu saptamayı yapalım: antropolojik Öteki Batı'nın şimdiki zamanının dışına itilerek şimdi ve burada yaşamasına rağmen geçmişin bir temsilcisi halini almış, yukarıda özetlenen Batı'nın fanîlik ve ölümle olan sorunlu ilişkisinin bir sonucu olarak da müzelerde koruma altına alınmıştır. Ölümü kavramsallaştırmada ve ussallaştırmada çok tuhaf bir *detour*: mecazî ve düz anlamda *ölüm* yaşamın hanesine yazılıyor. Bir tür kültürel tahnit mekanizması olarak algılayabileceğimiz etnografya müzeciliği duvarları arasında "ölümsüzleştirdiği" *ölü nesneleri* nereden buluyor? Bu noktada dikkatle üzerinde durulması gereken şey, etnografik nesnelerin (ve nesneleştirilmiş kişilerin) müze içine giriş süreçlerinin alelade bir sergileme faaliyeti sayılamayacağı. Örneğin, tabloları sanat müzesinde koruma altına alınan bir ressam olsa olsa kendi öznelik konumunu pekiştirecektir. Yemek pişirdiği kabı, ya da üzerinde uyuduğu yatağı müzeye koyulan "vahşi" için aynı şeyi söyleyemeyiz. Etnografik nesne, deyim yerindeyse, normal yaşamına son verilmiş bir nesnedir. Bir sanat eseri ise müzede yaşamaya başlar.

Bu anlamda etnografik nesnenin müzeye girmediğini ama *sokulduğunu*, bunun için de her şeyden önce *etnografikleştirildiğini söyleyebiliriz*. Etnografikleştirme ölümsüzleştirmek için öldürmek, bir tür cinayet işlemektir. Etnografya müzesi sergilediği nesneleri etnografya disiplininden, bu dispilinin "etnografikleştirdiği" nesneler arasından bulur. O halde, bu tanımlamaya göre, cinayet yaşamın ölüme karşı mücadelesinin kaçınılmaz bir yöntemi haline geliyor. Ölümsüzleştirmek için önce öldürmek gerekiyor.

Müze mekânındaki göstergenin kendi üzerine çöküşü, bu çöküşün arkasında yatan temsil-iktidar-hakikat ilişkisi, müzede geçerli olan özel zaman paradoksu ve müzenin yaşatmak için öldürmek, ya da diğer bir deyişle, cinayet işlemek zorunda olması sergilenen nesnenin nasıl anlamlandırıldığı sorusunu zorlaştırıyor. Bu soruyu daha da çetrefilleştiren bir olgudan söz edebiliriz: insan bedeninin sergi nesnesine dönüşmesi.

III. Sergilenen bedenler

İnsan bedeninin sergi nesnesi olarak kullanılması Batılı kültürler içinde istisnai bir durum değil. Yeni hiç değil. Yukarıda insanların etnografik yapıntılarmış gibi sergilendikleri dünya fuarlarından söz ettim. Oysa insan bedeninin kendi kendini gösteren bir göstergeye dönüşmesi çok daha eski dönemlerde başlıyor. Canlı insan bedenlerinin sergilenmesinde ölümün sergilemeye eşlik eden bir olgu olduğunu da belirtmek gerek. Batılı öznenin etnografik Öteki ile ilk karşılaşmasından itibaren ne insanların sergilenmesi bitmiş, ne sergilenen insanların ölümleri.

Coco Fusco sergilendiği bilinen en eski bedenin Kristof Kolomb tarafından 1493 yılında yakalanıp İspanya'ya getirilen Arawak yerlisi olduğunu belirtiyor (1994:146). Söylendiğine göre bu yerli iki yıl kadar İspanyol sarayında yaşadıktan sonra "üzüntüden" (sıla hasreti?) ölüyor. 1550 yılında Fransa'nın Rouen kentinde Tabbagerres ve Toupinaboux kabilelerine mensup elliden fazla Brezilya yerlisinin simüle edilmiş yağmur ormanı ortamında, aslına sadık kalınarak kurulan köylerinde yaşadıkları biliniyor (Fusco 1994: 146; Mullaney 1983: 45-48). Kral II. Henri iki kabile arasında çıkartılan sahte savaşı büyük bir zevkle seyrediyor ve savaş performansının en kritik anında kendi ordusuyla savaş alanına girerek her iki kabilenin köylerini de yerle bir ediyormuş. Görüldüğü gibi, temsil mantığı ölümü etnografik Öteki için daha onaltıncı yüzyılda "yaşatıyor." Mimetik ölümün "daha gerçek" olabilmesi için yakılıp yıkılan köyler yeniden inşa ediliyormuş (Mullaney: 1983: 48)-iktidarın gözü, ya da, bir göz olarak iktidar yıkılışı ve ölümü tekrar tekrar görsün diye.

Öteki'nin sergi platformundaki macerası sürüp gidiyor. 1577 yılında iki Eskimo'nun Londra'ya getirilme öyküsü araya giren zamanın etkisiyle olsa olsa traji-komik bir duruma işaret ediyor bugün. Eskimolar Thames nehrinde bir yıla yakın bir süre kanolarıyla geziniyorlar, kraliyet ördek ve kuğularını avlayarak yaşamlarını idame ettirmeye çalışıyorlar. Ölüm, Londra "ziyaretleri" sırasında bir de bebekleri olan Eskimo çiftini bir yılın sonunda yakalıyor. Mullaney, Eskimo'ların iklim koşullarına uyum sağlayamadıkları için öldüklerini rapor ediyor (1983:44).

Başlangıcı onaltıncı yüzyıla kadar uzanan Öteki sergileme geleneği 17 ve 18. yüzyıllarda sürüyor, altın devrini ise kuşkusuz 19. yüzyılda yaşıyor. Bir performans sanatçısı olan Coco Fusco kayıtlara geçmiş, onlarca vak'a aktarıyor 19. yüzyıla gelene kadar. İdeoloji yayma anlamında, ancak günümüzdeki kitle iletişim araçlarıyla karşılaştırılabilecek dünya fuarlarında (Greenhalgh) Öteki'nin sergilenmesi artık kurumsallaşıyor. Bu ondokuzuncu yüzyıl medyasının en çok *rating* yapan sergileri "etnografik köy" olarak bilinen bölgeler. Bu bölgelerde kolonilerden getirilen "yerliler", Rouen 1550'den üç yüzyıl sonra gene aslına uygun olarak simüle edilmiş köylerinde yaşıyorlar. Daha doğrusu seyredenler için yaşar gibi yapıyorlar. Bir farkla: bu kez gerçek insanların rol aldığı yaşama performansı salt kralın izlencesi olarak değil, kamusal bir izlence olarak gerçekleşiyor.

Dünya fuarlarında sergilenen "gayrı medenî" Avrupalılar ve Amerikalılar tarafından seyredilmesi kendi içinde araştırılması gereken bir görüngü. Bu yazı kapsamında dünya fuarlarının beni ilgilendiren yönü "etnografik köylerin" nasıl bir temsil mantığı içinde Batılı-olmayan insanı kurduğu. İnsan bedeninin bir temsil nesnesi olarak sergilenmesi Batılı temsil-iktidar-hakikat ilişkisinin en belirgin tezahürü olarak görülmelidir. Her şeyiyle taklit edilen "gerçeklik" kuşkusuz ancak içinde yaşayan insanların da birer taklit, kendilerinin taklidi, olarak resmi tamamlamalarıyla mükemmelleşecektir! İşte tam da bu anlamda dünya

fuarlarında bir obsesyon derecesinde taklit edilen koloni semptomatiktir. Semptomu olduğu şey, temsilin "gerçekçiliği" değil, bu "gerçekçiliğin" hakikatın tanımında oynadığı roldür.

Bu bağlamda dünya fuarları (ve bu fuarlarda bakış nesnesine dönüşen insan bedeni), hakikatin nesnel, pozitif, mevcudiyete *(presence)* dayalı kuruluşunda sadece bir vesiledir. Hakikat Batı'nın anlam evreninde temsilin kesinliğine (yani, temsil ettiği gerçeğe yakınlığına), dünya ise başat olan bu hakikat tanımı ve temsil ekonomisi nedeniyle bir resme, bir büyük sergiye dönüşmüştür.

IV. Ishi'nin öyküsü

Fusco'ya göre büyük bir çeşitlilik gösteren bedenlerin sergilenmesi vak'alarını birbirine bağlayan nokta sergilenenlerin sergilenmeyi seçmemiş olmalarıdır (1994:146-147). Biz buna çok sayıda ölüm olayını da ekleyebiliriz. Sergilenmeyi seçip seçmemek kuşkusuz önemli bir konu. İnsanların sergilenmesi olgusuna sergilenen insanların "hakları" açısından yaklaşılabilir. Ancak benim bu yazıda tartışmak istediğim bir istenç *(will)* sorunsalı değil. Ayrıca, sergilenen kişi, teşhir bölgesine isteğiyle gelse ve bu işten maddî çıkar sağlasa bile bir insanın bir diğerini etnografik bir yapıntı, bir sergileme nesnesi *(specimen)* olarak seyretmesinin ahlâkî boyutları da önemli bir tartışma konusu oluşturabilir. Öte yandan, beni asıl ilgilendiren konu merkezinde bunlardan başka ve daha temel birkaç soru barındırıyor: Sergilenen beden nasıl bir bilgi-iktidar *nexus*'unda yer alıyordu? İnsan bedenin seyirlik nesneye dönüşmesi ne tür bir bilginin üretilmesinde işlevseldi ve ne tür bir iktidar ilişkisi içinde bu bilgi anlamlı kılınıyordu?

Bu sorulara yanıtı özel bir temsil ve teşhir vak'asında aramaya çalışacağım: bu vak'a, ömrünün son beş yılını California Üniversitesi'nin San Francisco'daki Antropoloji Müzesi'nde geçiren bir yerliye ait: Ishi.

Ishi'nin "gerçek öyküsünü" anlatmak olası değil. Bunun nedeni, Ishi'nin gerçekten yaşamış bir insan olmasına rağmen aynı zamanda kelimenin tam anlamıyla bir etnografik kurgu olması. Ancak Ishi'nin öyküsünün imkânsızlığı yalnızca hayatı hakkındaki bilgimizin yoğun bir "grafi", yani yazı süzgeçinden geçmesi değil. Bu öykünün anlatılması önünde duran asıl engel, Ishi hakkında bildiklerimizin derhal bir tür karşı-bilgiye dönüşmesi.

Bu öyküye dair en temel bilgilerimizin bile sorgulanabilirlik derecesinin hayli yüksek olması, unutulmaması gereken bir gerçek. Örneğin, Ishi isminin aslında gerçek bir özel isim olmaması ve tam tersine bir *genel isim*, olması; aynı şekilde Ishi'nin ait olduğu kabilenin bugün bilinen isminin de *(Yahi)* bir "özel isim" olmamasına kadar pek çok karşı-bilgi, *etnografya*'nın pozitif bilgilerinin altından bilimselliğin kendinden menkul sağlam zeminini kaydırıyor. Eğer *Weber*'ci bir dil kullanacak olursak, Ishi kelimenin tam anlamıyla gerçekten yaşamış bir

"ideal tip." Bu nedenle burada anlatacağım öykü kaçınılmaz olarak hem Ishi'nin, hem de bu öyküyü önce yaratıp sonra anlatanların öyküsü olacak.

Bu öykünün baş kahramanlarından biri Amerika'da müze etnografyasının ve kültür antropolojisinin kurucularından sayılan antropolog Alfred Louis Kroeber. Öykünün bir diğer kahramanı ise hayatını kocasının yaşadıklarını yazmaya adamış biri: Theodora Kroeber. Öykünün kahramanları arasındaki ilişki, bize bu öykünün neden tek bir kişinin (yani Ishi'nin) öyküsü olamayacağını açıklıyor: Ishi, Yana dilinde "insan" demek. Ona bu ismi veren kişi, aynı zamanda onu etnografik anlamda yazan, yani kuran kişi: Alfred Louis Kroeber. Kültürlerin sınıflandırılmasını ve sonsuza kadar saklanmasını kendine meslek edinmiş olan A.L. Kroeber, asla öğrenemeyeceği bir özel isme kendince bir ikame isim buluyor. Çünkü "ona" bir isim vermek gerekiyor. Çünkü "o" kendi ismini gelenekleri uyarınca bir yabancıya söylemiyor. Aynı şekilde ait olduğu grubun özel ismi de aslında bir "genel isim", yani, sadece isim. Yahi ise yine Yana dilinde "insanlar" demek - kabilenin gerçek ismi de geleneklere göre yabancılara telaffuz edilemiyor. Öykünün iki baş kahramanı arasındaki bu garip isim babalığı ilişkisi, öykünün bir diğer kahramanı olarak tanıttığım Theodora Kroeber'in katılımı ile iyice ilginç bir hal alıyor. Çünkü geçerken belirttiğim gibi, bize somut bilgi olarak ulaşan hemen hemen her şeyi kaleme alan (yazan; ölümsüzleştiren; ölümsüzleştirmek için "mumyalayan"; mumyalamak için öldüren vs.) kişi Bayan Kroeber.

James Clifford antropolojik yazının hakikatın tümünü anlatamayacağını söylüyor. Antropolog yazarken mecburen bazı "gerçekleri" dışlamak suretiyle, bazılarını ise retorik yardımı ile "olduklarından" (asıl, esas, orijinal, gerçek) farklı gösterdiği için "kısmî hakikatler" *(partial truth)* üretebilir, ancak (Clifford 1986). Kısmî hakikat kavramı temsil ve gerçeklik arasında belli bir süreklilik ve bu sürekliliği sağlayan belli bir mesafe öngörüyor. Oysa belli bir perspektiften bakarak yazının antropolojik etkinliğin "yazıya dökülmesinden" önce başladığını, bazı durumlarda ise antropolojik etkinliğin ta kendisi olduğunu söyleyebiliriz.

Çok özgül bir temsil biçimi olan yazı teknolojisinin etnografya pratiği içindeki yerini önemli kılan, antropolojik Öteki'nin kurulmasında oynadığı roldür. "İlkelin" kategorik olarak yazı yazamaması ve antropoloji disiplinin "sözlü kültür" bölgesine rahatça oturması bu ilişkinin karakterini tayin eder. Batılı antropolog bu çerçeve içinde belli bir misyona sahip olduğunu düşünür: elindeki "yazı silahı" ile sözlü kültürlerin kaçınılmaz yokoluşunda enstantaneler yakalamak, bunların belli kesitlerini ölümsüzleştirmek gibi. Kaçınılmaz yokoluşun anlamı sözün doğası gereği iz bırakmayan bir teknoloji olduğu önyargısıdır. Sözün "iz bırakmadığı" bir önyargıdır, çünkü yazı teknolojisini kullanmayan kültürlerin kendilerini yazı kadar etkin bir teknoloji olan sözle kurup sürdürdüklerini, bu bağlamda sözün mantığının yazı perspektifinden anlaşılamayacağını (Have-

lock) söyleyebiliriz. Kültürlerin sürekliliğinde sözün değerini vurgulayan bu açıklama da söz yazı ilişkisini belli bir tarihsellik içinde kurar. Yani söz yazıdan önce gelen bir teknolojidir, bu nedenle yazı türevsel olan, doğal olmayan, dolayısıyla icat edilmiş olandır. Bu ikili zıtlık sözü ve sözle bağlantılandırılan "ilkeli" doğaya yaklaştırırken, yazıyı ve yazılan ilişkilendirilen "medeniyi" kültürele/toplumsala yaklaştıracaktır. Çağdaş yaklaşımlarda bu zıtlığın yapı-bozuma *(deconstruction)* uğratılabileceği gösterilmiştir (Derrida).

Bu bağlamda, "sözlü" olarak adlandırılan kültürlerin kendi "iz bırakma" tekniklerinin olabileceği, kültürel sürekliliğinin de bu şekilde açıklanması gerektiği ileri sürülebilir. Söz, yazı ile tanımlanan, sınıflanıp kayda geçirilmeyi, böylece "ölümsüzleştirilmeyi" evrensel değerlermiş gibi sunan bir yaklaşımın kurguladığı biçimiyle, ancak bu biçimiyle, "iz bırakmayan" bir teknolojidir. Bu kavramsallaştırmayı bir örnekle açımlayalım.

Nihaî mekânı olan antropoloji müzesine yerleştikten sonra Ishi'den o zamanlar yeni icat edilmiş olan fonografa bir şeyler söylemesi istenir. Sesi (fono) kaydeden, yani bir ize, bir tür yazıya (graf) dönüştüren fonograf aracılığıyla Ishi'nin sözü ölümsüzleştirilmek istenmiştir. Ishi bu aletin deliğine kendisi için zaten ölümsüz olan ve hiç duraklamasız altı saatten uzun süren yaratılış mitini, "tahta ördeğin öyküsünü" okur.

Ishi'den başka kimsenin bilip inanmadığı bu mit 20. yüzyıl Amerika'sında ne anlam taşımaktadır?

Bu olay bir gerçeği çok açık bir şekilde gözler önüne seriyor: nesneleşen ve etnografik bilgiye dönüşen tek şey Ishi'nin yaradılış miti değildir. Bu mitin meraklı (ve giderek can sıkıntısı artan) bir kalabalık önünde kayda alınması sürecini yaşayan Ishi de aynı nesneleştirme sürecinden geçer. Bu mitin fonograf silindirlerindeki kaydı kadar, performans anı da nesneleşmiştir. Antropolojinin nesnesi tam da bu noktada, bu "orijinde" yer aldığı düşünülen pratikte, "ilkelin" *kendi gibi* olduğu varsayılan anda gerçekleşir. Söz ve yazı arasındaki fark antropolojik nesnenin (yani Öteki'nin) kurulduğu anın altını çizer.

Antropolojik yazıda hakikatın tümünün anlatılamayacağının söylendiği argümana (Clifford) dönecek olursak, bu argümanın temsil ve gerçeklik arasında varolduğunu kabullendiği mesafenin aslında çok da belirgin olmadığını söyleyebiliriz. Eğer fonograf sesi bir tür yazıya dönüştüren bir teknik olarak tanımlanabilirse, yazı, yukarıdaki örnekte de gösterildiği gibi, antropolojik pratikle kelimenin tam anlamıyla eşzamanlıdır. O halde şunu söyleyebiliriz: "edebî bir dille" Ishi'nin öyküsünü anlatan Theodora Kroeber hakikatı Clifford'un dediği gibi kısmen ortaya koymamakta, ancak belli bir hakikatı tümüyle kurmaktadır.

Tüm bunları aklımızda tutarak Ishi'nin öyküsüne Theodora Kroeber'in anlatışı ile başlayalım:

> Ishi'nin öyküsü 1911 yılı, 29 Ağustos gününün erken sabah saatlerinde, bir mezbahanın ağılında başlar. Öyküyü köpeklerin keskin havlamalar seslerinin kasapları uyan-

dırması başlatacaktır. Şafak ışığında, civardaki çitlere dayanarak çömelmiş bir adam bulunur-Ishi (T. Kroeber, 1961: 3).

Gördükleri yarı çıplak bir yerlidir. Ishi'yi bulan kasaplar üzerine giymesi için bir şeyler verdikten sonra onu bir at arabasına koydukları gibi doğru Butte County şerifine götürürler. Bu acaip görünüşlü yerli hiçbir direniş göstermemektedir, hemen gözaltına alınır. Şerif ve adamları görünürde hiçbir suçu olmayan bu kişiyi pek de ne yapacaklarını bilemezler. "Yerli olmak" kendi içinde bir cürüm sayılmasa da gece yarısı, yarı çıplak, beyazların yaşadığı bir bölgeye gizlice gelmek öyle pek de normal bir davranış sayılamaz.

Şerif Ishi'yi hapishanenin akıl hastaları için ayrılmış hücresine kapatır. Evcilleştirilmemiş bir yerlinin pek düşünülmeden de olsa "deli" olarak sınıflanması bundan sonra gelişecek olayların bir başlangıcı ve bu ana kadar olanların da doğal bir sonucudur. Çünkü artık Ishi, bu ismi henüz almamış olmasına rağmen, kendisini "Öteki" olarak gören ilk Özne olan şerif tarafından (Ishi sonradan şeriften "büyük şef" olarak söz edecektir) bilinçsizce sınıflanacak, ne tam suçlu, ne tam masum olduğu için "deli" kategorisine sokulacaktır.

Ancak bu ilginç bir "deli" ya da daha doğru bir deyişle ilginç bir gözaltı vak'asıdır. Söz önce kulaktan kulağa sonra gazeteler aracılığı ile yayılır. Hapishane meraklı insanlar ve gazetecilerle dolup taşar. Gazeteler "Vahşi Yakalandı" diye yazacaklardır. "Medenî Amerika'da" "vahşilerle" artık bilimadamları, etnograf ve antropologlar ilgilenmekteir. A.L. Kroeber ele geçen "vahşinin" gerçekten saf bir Yahi olup olmadığını tespit için kendi adamı antropolog Thomas Talbot Waterman'ı ilgilenmesi için Butte County'ye gönderir. Evet, şayia doğrudur. Ishi o kadar "saftır" (bozulmamış, medenileşmemiş, yazılmamış, sınıflandırılmamış, sergilenmemiş, vs.) ki, kimse onunla anlaşamamaktadır. Ishi, gerçekten ilginç vak'adır. Çünkü özel bir diyalektini konuştuğu Yana dilini kendinden başka kimse bilmemektedir. Diğer bir deyişle Ishi, ölü bir dili konuşan son kişidir.

Ishi'nin kabilesinin yaşayan tek üyesi konumuna düşmesinin öyküsü çok yönlü bir cinayetler silsilesi olarak görülebilir. Doğrudan yerlilere yönelik gerçekleştirilen sürek avlarından, rastgele yapılan bizon avı ile yerlilerin de bir parçası olduğu ekosistemin yok edilmesine kadar pek çok neden "cinayet nedeni" sayılabilir. Bu bağlamda, yerlilerle Amerika'nın yeni sahipleri arasındaki amansız savaşın arka planında yaşamını sürdürebilmek için koyun ve sığır gibi çiftlik hayvanlarını "avlayan" yerlilerin bu davranışları bahane gösterilerek sistematik bir biçimde soykırıma tabi tutmalarını görebiliriz.

Kovboy filmlerine sık sık konu olan yerli köyü baskınlarının askerî ya da ekonomik unsurları bir başka yazının konusu olabilir. Benim burada özellikle üzerinde durmak istediğim şey, askerî olarak anılagelen kimi eylemlerin kültürel dünya ile olan sürekliliği. En vahşî askerî zaferin bile kültürel bir okumasını

yapmak mümkün. Hele hele yapılanın güncel tabirle bir "etnik temizlik" olması, yani cinayetin etkinlikle bağlantılı olması, bu iddiamı sanırım güçlendiriyor. Bu saptama, Amerika'da yaşamış olan yerli halkların öncü kolonistlerle sürdürdükleri gerilla savaşının çok ilginç bir boyutuna getiriyor bizi.

Kayıtlara geçen hemen her öldürme, her baskın, her askerî zafer aynı zamanda maktülden sembolik bir eşyanın çıkartılması *(extraction)* anlamına geliyor. Bu nesne genelde toplayanlar için bir "hatıra eşyası" görevi görüyor. Hatıra eşyası kendisinden başka bir şeyi hatırlatan eşyadır. Yani bu anlamda her hatıra eşyası bir gösteren, kendisinin çıkardığı bütünü göndergeleştiren bir göstergendir. Kızılderili avlama olgusunu gösteren göstergelerin bu bakımdan geçmişte yapılan bu edimi "iyi" temsil etmesi gerekmektedir. En iyi temsil konusuna müzelerden bahsederken değinmiştim. En iyi temsil, kendi kendini yok eden temsildir. Yani temsil olmayan temsil. En ideal gösterge, gönderge ile gösterilenin birbiri üzerine çöktüğü, bir anlamda birleşip tek bir nesne olduğu durumlarda ortaya çıkar. O halde avlanan kızılderiliyi en iyi temsil edecek nesne, ya avın kendisi, ya da ondan koparılmış bir parça olacaktır. Avcıların evlerine avladıkları hayvanların boynuzlarını astıkları, hatta kimi avlarını bütünüyle tahnit ederek canlıymış gibi evlerinde muhafaza ettikleri bilinir. Av, kızılderili olunca, hatıra eşyası-göstergelerin en dikkat çekeni kuşkusuz yerli kafaderileridir.

Yıllardır bir tür kitlesel yansıtma mekanizmasıyla yerlilerin acımasızca kafaderisi yüzdüğü mitini yayan beyazlar, ondokuzuncu yüzyılın ortalarında karşımıza gerçek kafaderisi koleksiyoncuları olarak çıkıyor. Temsil ve cinayetin içiçe geçtiği bu tuhaf alışkanlık kârlı bir geçim aracına bile dönüşüyor. 1850'li yıllarda Amerikan Federal Hükümeti sürüp giden gerilla savaşında etkili bir yöntem olarak her bir yerli kafa derisi için 5 cent ve bütün getirilen her kafa için tam 5 dolar ödüyor. Kayıtlardan öğrenildiğine göre, Amerikan hükümeti yalnızca 1854 yılında avcılara[5] tam 1 milyon dolar ödeme yapıyor (Riffe ve Roberts, 1992). Yukarıda A.L. Kroeber'in adamı olarak andığım Waterman bir öncü-avcı-madencinin kenarları boydan boya yerli kafaderisi ile kaplanmış bir battaniyeye sahip olduğunu dehşetle anlatıyor (Waterman, 287).

Hatıra eşyası olarak kafa derisi yüzme alışkanlığının, Waterman'ı dehşete düşürmesi, aynı hatıra eşyalarının bugün müzelerde sergi nesnesi *(specimen)* olarak saygınlıklarını yeniden kazanmalarını sağlar mı? Acaba bugün kızılderililerin kafaderileriyle süslenmiş bir battaniye ile gitsek, sözgelimi, Washington D.C.'deki Smithsonian Institution Müzesi ya da New York'taki Metropolitan Müzesi yetkilileri bize kaç dolar verirlerdi? Bu soruları sadece provokatif amaçlarla sormuyorum. Eğer kafaderisi (ya da herhangi başka bir gösterge/sembol/hatıra) ile onun çıkarıldığı "orijinal" çevre arasındaki ilişki, hâlâ kafaderisi yüzen öncünün anlam evrenindeki temsil ekonomisine göre kuruluyorsa, bence bu

5 Bu sözcüğü özellikle tırnak içine almadım.

sorular provokatif oldukları kadar öğreticidirler de. Burada problematize edilen antropolojik nesne ile bu nesnenin çıkartıldığı evren arası da kurulan temsil ilişkisidir.

"Kafaderisi/gösterge" belki içinde anlamlı olduğu temsil evrenini (19. yüzyıl kızılderili avı) terk etmiş ve bir başka temsil evrenine (modern etnografya müzesi) girmiştir, ancak bu yer değiştirmeye *(displacement)* rağmen parçanın bütünü temsil edeceğine olan inanç hiç bozulmadan aynı kalmıştır. Buna bağlı olarak aynı kalan bir başka şey bu temsil sürecinin kaçınılmaz olarak içerdiği iktidar ilişkileridir.

Ishi'ye dönerek bu tezi desteklemek istiyorum. Ishi'nin kabilesi olan Yahiler anılan etnik temizlik sonucunda çok kısa bir süre içinde 400 kişiden 1 kişiye düşüyor. T. Kroeber'in anlattığına göre, beyazlarla gerilla savaşına tutuşan Yana kabilesi 1849 ve 1865 yılları arasında önce küçük bir kabileciğe *(tribelet)* indirgeniyor (T. Kroeber, 1961: 57). Daha sonraları bu kabilecik kimi zaman sistematik, kimi zaman ise rastgele katliamlarla yok ediliyor. Bu kabileciğe indirilen son büyük darbe kayıtlara soykırımın aktif uygulayıcılarından Norman Kingsley'in adıyla geçiyor-yine ilginç bir isimlendirme vak'ası. 1871 yılında "Kingsley Mağarası Olayında" bir mağaraya sıkıştırılan 30 Yahi erkeği, kadını ve çocuğu kurşuna diziliyor. Bu olaydan sonra bir Yana kolu olan Yahilerin sayısının 20'nin altına düştüğü tahmin ediliyor. Aralarında Ishi'nin annesinin de bulunduğu bir grup yerli, 12 kişilik bir gruptan sadece 4 kişi sağ kalana kadar türlü yollardan doğaya yenik düşüyorlar.

Bu olaylardan sonra yaşama biçimleri tam bir saklanma stratejisine dönüşen ve aralarında genç Ishi'nin de bulunduğu bir Yahi grubu civarda çalışan bir ölçüm ekibi tarafında ortaya çıkarılır. Grup, ırmak olayından sağ kalan dört kişiden oluşmaktadır. Bu dört kişiden üçü tabir caizse "şeytan görmüş gibi" kaçarlar beyazları görünce. Arkalarında yatalak yaşlı bir kadın ve küçük kamplarını bırakırlar. Ekip üyeleri, küçük kampta ne buldularsa "hatıra olarak" toplamaya başlarlar. Toplanan eşya ve yiyecek maddeleri, T. Kroeber'in ifadesiyle "anlaşılması imkansız vicdansızlıkta bir gerekçeyle" (T. Kroeber, 1961: 112) ekip tarafından hatıra olarak alıkonur.

Ishi'nin kabilesinin üç üyesi, bu hatıra eşyası toplama etkinliğinin bir sonucu olarak sert iklim koşullarında ölürler. Çünkü, ısınmak için battaniyeleri, avlanmak için okları, yemek için kurutulmuş etleri ansızın kim olduklarını bile bilmedikleri insanlarca hatıra eşyasına dönüştürülmüştür. Bu davranış kuşkusuz "vicdansızcadır" da, neden "anlaşılması imkânsızdır"?

Elbette ki Bayan Kroeber'in bağlantıyı kurmasını bekleyemeyiz. T. Kroeber'e göre, Ishi ve yanındakilerin eşyalarının "şu anda" San Francisco Antropoloji Müzesi'nde bulunuyor olması neredeyse, cinayet terimleriyle konuşacak olursak, bir hafifletici nedendir.

Ishi'nin kendisi de bir temsil nesnesine dönüşmeden önce son bir kez bir ha-

tıra eşyası toplama etkinliği gerçekleşir. Ishi'nin ele geçtiği 29 Ağustos 1911 tarihinden yaklaşık üç ay önce, tesadüfen yine bir ölçümcü, bir ağaç dalına asılı duran çıkına sarılı ilginç nesneler *(curious objects)* bulur. Bunlar T. Kroeber'in betimlemesine göre, rengi koyulaşmış ve tüylü bırakılmış geyik derisi, bir çift çok giyilmiş mokasen, küçük çam dalı demetleri ve çam iğneleri, bir kalıp kullanılmamış sabun, ayrı bir beze sarılı duran birkaç çivi ve vida ve bir parça keskin çelikten ibarettir (T. Kroeber, 1961: 113).

Ishi'nin macerasının bundan sonraki kısmı, Ishi'nin "bir başka dünyaya" yürüyüşüyle keskin bir çizgi ile ayrılıyor. Ishi "medeniyete" bir tür tevekkülle yürüyor. Hiçbir zaman o yürüyüşü esnasında ne düşündüğünü öğrenemeyeceğiz. Ancak, kendi ifadesine göre tek beklentisi tıpkı kabilesinin diğer üyeleri gibi öldürülmektir. Ironik bir şekilde Ishi ölümden kendisi bir sergileme nesnesi olarak kurtulur. Egemen temsil mantığı sonuçta temsil edilenden çıkarılacak bir kuru candan başka şey kalmayınca mükemmele ulaşmış ve hakikatın kendisini, sergileme yoluna gitmiştir. Antropologlar Ishi'yi yeni kurmakta oldukları Antropoloji Müzesi'nin en kıymetli nesnesine dönüştürürler. Bir insan teknik anlamda bir müze eşyası olamayacağı için Ishi hemen müzede müstahdem kadrosuna alınır.

V. Öteki'nin imzası

Bu saçma durum, Ishi'nin hayatının en rahat dönemini başlatır. Ishi kısa sürede onbeş kilo alır. "Medenî insanlar" gibi giyinmesini öğrenir, hatta eline verilen bir paspasla gerçekten müstahdemlik bile yapmaya başlar. Herkese kendisini sevdirir. Müzede yaşadığı zaman zarfında bir beyazın en yakın dostu olacak, sansasyon için en olmadık işler yapılan Amerika'da bir beyaz kadından evlenme teklifi bile alacaktır. Ishi'nin öğrenemediği, hatta Alfred Kroeber'in deyişi ile öğrenmeye direndiği tek bir konu vardır:

> Kayda değer bir tek olgu şu ana kadar onun gerçek medeniyete doğru ilerlemesi önünde bir engel olarak kaldı: İngilizce öğrenmeye olan isteksizliği. İnsan, aylar boyunca yalnızca İngilizce konuşanlarla (...) girilen bir ilişkiden, bu yeni dilde makul bir maharet, doğru olmasa bile canlı ve akıcı bir ifade kabiliyeti bekliyor. Ancak dudaklarından birkaç düzine nesne ve insan ismi dökülüyor yalnızca... Yeteneksizliğinden değil... ama kendisini yeni dünyasından o denli ayrı hissediyor ki, isteyerek bu medeni insanları taklit etmek ve kendisini onlardan biri yapmak hiçbir zaman aklına bile gelmiyor. (A.L. Kroeber, 1912: 307)

Bu satırlardan da anlaşılacağı üzere Ishi İngilizce'yi öğrenemez. Bay Kroeber Ishi'nin eksiğini bence gayet iyi teşhis etmektedir: fark.

Jacques Derrida sömürgeci veya misyonerce bir amacı olmasa bile farklı kültürlerin birbirleriyle karşılaşmaları sonucu doğan iletişimi "antropolojik savaş" olarak niteliyor (Derrida, 1976: 107). Gerçekten "ilkel", yani, dokunulmamış,

açılmamış olanın ismini gizli tutma pratiği ile her şeyi öğrenmek isteyen antropolog arasında süregiden bu savaşın bizi en çok ilgilendiren yönü, isim koyma pratiğinin şiddet içeren bir pratik olması. İsmini ele vermeyen yerlinin bu davranışının çok karmaşık mekanizmalarının incelenmesi bu yazının amaçlarını aşıyor. Ancak, burada önemli olan, ismi ele vermeme durumunun ne zaman bir sorun olarak ortaya çıktığı.

Derrida bu anı rahatlıkla "yabancının geldiği" an olarak saptıyor. Bunda şaşılacak bir şey de yok üstelik. Ne de olsa, saklanan bir şey, bir sır, sadece bu sırra vakıf olmak isteyen bir yabancının varlığında gerçekten de bir sır olarak ortaya çıkacaktır. Sırrın varlığını keşfeden antropolog, sırrın ne olduğunu (burada, yerlinin özel isminin ne olduğunu) öğrenmiş demektir. Çünkü, sırrın dolaşımda olduğu herhangi bir ortamda bulunan yabancı, salt varlığıyla kendini yabancıya kapatmış olan (bakire) mekâna zorla gelmiş olacaktır (Derrida, 113). Bu çerçevede yazı, dahası yazılı özel isim, kendisini başkalarından ayıran, farklılaştıran özel ismin yabancılara açık edilmesi yasağının "antropoloğun silahlarıyla" delinmesi sayılmalıdır.

Antropoloğun silahları deyiminin içerdiği şiddet gerçek bir şiddettir. Alfred L. Kroeber Ishi'nin öyküsünü kendisinin anlattığı, yukarıda da alıntıladığım ender kaynaklardan birinde, Ishi'nin ele geçişini avcılık terimleriyle anlatması bu bakımdan oldukça ilgi çekici:

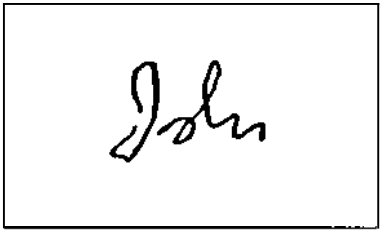
> Bölgeden gelen teyid edici soruşturmalar sonucunda, 1910 güzünde *yerli avına çıkacak bir ekip* oluşturuldu.
> ...
> Vahşi ile ilk iletişim, Kuzey Yana kelime bilgisi ile *silahlanmış* California Üniversitesi antropoloji bölümü üyelerinden birince, yerel Kızılderililerin şaşkınlıkları arasında, başladı. (A.L. Kroeber, 1912: 304; vurgular benim)

Antropoloğun silahı kâğıda geçirilmiş bir dizi kelimedir. Bu kelimeler aracılığıyla kilitli bir kutunun anahtar deliğine anahtar uydurur gibi kutuyu açmaya, deşifre etmeye çalışır. Oysa, yukarıda da belirtildiği gibi, kutu yanlız da yabancı için kilitlidir –daha doğrusu "kilitli olma hali" ancak bir yabancının varlığında ortaya çıkacatır. Ishi daha sonra kendine öğretilen isimleri söylemeye çekinecek, A.L. Kroeber'in deyişiyle buna "zorlandığında" "yüzü kızaracak ve bir kız gibi gülümseyecektir" (A.L. Kroeber, 1912: 307). Ancak, yine A.L. Kroeber'den öğrendiğimize göre insanların özel isimlerini öğrenmek için özel bir çaba sarfedecektir. Bir kez öğrendikten sonra da bu ismi herkesin içinde tekrarlamayacaktır.

Antropolog araştırma nesnesini çözemeyince, yani ondan "sırrı" alamayınca, onu farklı kılan ve böylece anlaşılmaz kılan perdeyi indirememiş, gizi ele geçirememiştir. Bu durumda, kendini ele vermeyen kimliğin yeni bir kimlikle değiştokuş edilmesinden doğal ne olabilir? Ishi adını, genel bir anlamı olan özel ismini böylece kazanmıştır. Ishi bu ismi hemen benimser. Çünkü artık es-

ki/asıl/orijinal isminin saklı olduğu anlam dünyası ve bu dünyaya ait her türlü maddî varlık talan edilmiştir. Ishi, "Ishi" adını da yeni dahil olduğu çevrede hiç telaffuz etmez. İsmini bir kez duymak, bir kez isimlendirilmek ona yetmiştir çünkü. Hiçbir yabancı Ishi'nin kendi ismini ağzına aldığını duymayacaktır.

Theodora Kroeber kitabının teşekkür bölümünde şöyle yazıyor: "Ishi'nin arkadaşlarına gelince, burada onlardan söz etmek daha zorunlu gibi görünüyor. Bu insanlar bir anlamda öykünün *kendisidirler.* Ancak onlar aracılığıyla Ishi'yi biliyoruz" (T. Kroeber, 1961: 258; vurgu orijinalde). Öyle anlaşılıyor ki, "Ishi'nin arkadaşları" onun öyküsünde salt anlatıcı olmaktan öteye bir rol oynamışlardır. Bayan Kroeber Ishi'nin yaşam öyküsü sayılabilecek kitabını A.L. Kroeber'e, yani eşine adamıştır. Bu kitapta A.L. Kroeber'den sık sık "Ishi'nin kabilesinin şefi" ya da "Ishi'nin çobanı" gibi ifadelerle söz edilmektedir. A.L. Kroeber Ishi'yi, bu yazıda eleştirilen temsil mantığına göre, bilginin en saf haline, sergileme nesnesine, dönüştürmüştür. Kendisi Ishi'nin hamisi, isim babası, rehberidir. Ishi'yi A.L. Kroeber'in gözünde değerli kılan onun "medeni dünya" ile hiçbir ilişki kurmadan 1911 yılına kadar yaşayabilmesi, bu haliyle medeniyeti tanımlayan "yazı" ile tanışmamış olmasıdır. O halde, müzede Ishi sergisinde yer alan ve Bayan Kroeber'in kitabının sonuna yerleştirdiği imzayı nasıl açıklayabiliriz?



Ishi'nin imzası

Bu imza hakkında iki şey söylenebilir. Öncelikle imza, tanımı gereği taklit edilemeyen bir yazı olma özelliğiyle normalde kullanılan yazının yazıyı yazan ve anlam arasına koyduğu mesafeyi daraltır. Yani, imza aslında yazının yok ettiği mevcudiyet *(presence)* duygusunu belirli bir kimliği ve yalnızca o kimliği doğrudan göstererek yeniden kurar. Bu bakımdan imza söz gibidir. Çünkü imza hiçbir zaman sahibinden kopmaz. Ishi'nin imzası ile ilgili ikinci olarak söylenmesi gereken şey, bu imzanın göndergesiyle, yani, Ishi'nin kimliğiyle ilgili olacaktır. Ishi'nin "gerçekte" kim olduğunu bilemeyeceğimizi söylemiştim. Ishi'nin bizim için bir muamma olarak kalmasının nedeni onun hakkında çok az şey bilmemiz değil, tam tersine çok şey bilmemiz. Ancak eldeki bilgilerin tümü Ishi'yi radikal bir biçimde yeniden kurmuş, onun, belki de kendi tercihi ile, oluşturduğu yeni kimliğini nitelemiştir. Ishi'ye imza attıran Kroeber, bir bakıma kâğıda kendi imzasını atmıştır. Ishi'nin imzası Ishi'nin elinden çıktığı halde ve as-

lında tam da bu nedenle sahtedir. İmzanın hemen altında okunan şu ifade imzanın sahte olmadığını boşuna söylemiyor mu: "onun imzası, 1912."

VI. Sonuç

Bu yazıda yazı-iktidar-temsil ilişkisini "cinayet" kavramıyla incelemeye çalıştım. Bu kışkırtıcı kelimeyi yazının başlığında kullanmamın özel bir nedeni var. Bu neden aynı zamanda yazının temel argümanını da oluşturuyor.

Antropolojik temsil dünyasında "ölümün" eğretilemesel anlamı ile bu kavramın düz anlamı arasında varolan ama açıkça dile getiril(e)meyen garip bir geçişkenlik söz konusu. Yeryüzünden silinen kültürler için "ölen kültürler" ifadesindeki "ölüm" eğretilemesi, ya da artık konuşulmayan diller için kullanılan "ölü dil" ifadesindeki "ölüm" eğretilemesi bu kurala uyuyor. "Ölü dil", "ölü kültür" derken aynı zamanda o dili konuşan, o kültürü yaşayan tek tek bireylerin, gerçek insanların fiziksel anlamda öldüklerini de söylüyoruz.

Ben bu yazıda bu ölümlerin doğal nedenlerle olmadığını iddia ettim. Eğretileme ve düz anlam arasında olduğunu söylediğim geçişkenlik böylece masum bir tesadüf, ya da bir kelime oyunu olmaktan çıkıp sıradışı bir duruma, içinde cinayet olan bir skandala dönüşüyor. Böyle bir skandalı, söz gelimi, bir insanın müzede sergilenmesini normal karşılamamamız gerektiğini düşünüyorum.

Temsil hakkının gaspı kuşkusuz erken antropolojinin pratikleriyle sınırlı değil. Temsil-iktidar-hakikat düzeneği modernlikle ve modern ulus-devletin tüm kurumlarıyla içiçe geçmiş durumda. Müzenin bir iktidar kurumu olarak işlev gördüğü bugün artık düşüncesine bir nebze olsun "eleştirellik" bulaşmış müzeciler ve curator'lar tarafından bile kabul ediliyor (Karp ve Levine). Ancak bu düzeneğin Öteki'yi oluşturma sürecindeki işlevselliği "müzeologların" ya da *curator*'ların (iyi) niyetlerini aşan bir noktada. Benedict Anderson *Imagined Communities (Hayali Cemaatler)* adlı kitabında nüfus sayımı, harita ve müze görüngülerine bir bölüm ayırmış. Bu bölümde ortaya koyduğu temel argüman, bu iktidar kurumlarının kolonyal devletlerin dominyonlarını nasıl tahayyül ettiklerini belirlediğini söylüyor (Anderson, 1992: 163-164). Ben bu argümana ilave olarak söz konusu tahayyülün gramerinin ana hatlarıyla kolonyal dönemden çok önce belirlendiğini söylemek istiyorum. Bu belirlenimin ana unsuru da hakikat kavramının biçimlenmesiyle ilgili.

Batı metafiziği içinde hakikatın "gerçek" ve "temsil" arasındaki mesafeye endeksli olduğunu söylemiştim. Adına kabaca "postmodern duyarlılık" denilen bir yaklaşım tarzının bu tanımı zorladığı doğrudur. Ancak burada söz konusu olan modern temsil ekonomisinin tüm karmaşıklığı ile müzelerden turizme, oradan mimarî formlara ve şehirciliğe kadar uzanan yerleşik altyapısı olduğundan, içeriği her ne olursa olsun, postmodern bir duyarlılığın bir alternatif oluşturması bana zor görünüyor. Pek çok eski koloninin temelde ekonomik neden-

lerle kolonyal tarihlerini hızla asimile eden çok yaygın bir turistikleşme sürecine girmesi, dünyada postmodern duyarlılığın hakim olduğunu varsaysak bile, modern temsil ekonomisinin yokolmak yerine sadece çağa ayak uydurarak kapitalistleştiği sonucunu çıkarmamız gerektiğini göstermiyor mu?

KAYNAKÇA

Anderson, B. (1992) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londra: Verso.[Türkçesi: *Hayali Cemaatler*. Çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis].

Bennett, T. (1988) "The Exhibitionary Complex." *New Formations* 4:74-102.

Borges, J.L. ve A.B. Casares (1995) *Olağanüstü Masallar*. Çev.: Ergun Akça. Istanbul: Mitos.

Clifford, J. (1986) "Introduction: Partial Truths." J. Clifford ve G.E. Marcus (der.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press. 1-26.

Derrida, J. (1976) *Of Grammatology*. Çev. G.C. Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Fabian, J. (1982) *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object.* New York: Columbia University Press.

Fusco, C. (1994) "The Other History of Intercultural Performance." *The Drama Review* 38.1:143-167.

Greenhalgh, Paul. (1988) *Ephemeral Vistas: The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World's Fairs, 1851-1939.* Manchester: Manchester University Press.

Havelock, E. (1986). *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press.

Huyssen, A. (1995) *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia.* New York: Routledge.

Karp, I ve S.D. Levine. (1990) *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display.* Washington: Smithsonian Institution Press.

Kroeber, A.L. (1912) "Ishi, the Last Aborigine: The Effects of Civilization on a Genuine Survivor of Stone Age Barbarism." *The World's Work.* 304-308.

Kroeber, T. (1961) *Ishi in Two Worlds: A Biography of the Last Wild Indian in North America.* Berkeley: University of California Press.

Lumley, R. (ed.) (1990) *The Museum Time-Machine: Putting Cultures on Display.* New York: Routledge.

Marin, L. (1990) *Utopics: The Semiological Play of Textual Spaces.* Çev. Robert A. Vollrath. Atlantic Higlands: Humanities Press.

Miller, J.-A. (1987) "Jeremy Bentham's Panoptic Device." *October* 41:3-29.

Mullaney, S. (1983) "Strange Things, Gross Terms, Curious Customs: The Rehearsal of Cultures in the Late Renaissence." *Representations* 3:41-67.

Riffe, J. ve P. Roberts (Yön.) (1992) *Ishi, the Last Yahi.* San Francisco: University of California, Center for Media and Independent Learning. Belgesel.

Said, E. (1989) "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors." *Critical Inquiry* 15:205-225.

Waterman, T.T. (1971) "Ishi, the Last Yahi." R.F. Heizer ve M.A. Whipple *(der.) The California Indians: A Source Book.* 285-293.

Representation and murder

This paper discusses the complex relationships amongst representation, reality and truth within teh context of museum display. What does an object signify when it is given the role of an ethnographic specimen? And what happens when this object becomes the human body, the body of Other?

An ethnographic specimen is an "imploded sign." Because, its signifier and referent collapses onto each other in at least the very first stage of the process of signification. The rigid assertion of any museum declaring that what is on display is the real thing valorizes the specific ethnographic object. Therefore an ordinary object becomes an object of ethnographic significance, promoting a certain version of truth. Truth, here, is defined as the certainty of representation.

Within the walls of museum, the version of truth assuming a continuity between representation and reality reaches its apex. In the museum, it becomes taken for granted that a certain ethnographic object signifies the totality from which it was extracted. However, if one rejects this assumption, the same object might signify more than one thing disturbing the monolithic definition of truth. For instance, an object in an ethnography museum might very well signify the process of its extraction, or any one of the procedures that prepared it as a display object.

The procedures that prepare an object for display might be called "ethnographication" which involves a double activity: creation of a certain nation of past and the abolition any notion of temporality. Obviously this double activity points at a paradox. On the one band, the museum representation eternalizes the object on display. On the other hand, it kills the object by extracting it from the cultural environment where it finds life and functionality. To put it very briefly, the museum kills to make an object survive forever.

When the displayed thing is a living human body, the metaphorical killing takes a dramatic turn. The metaphysical mechanism of truth linking representation and reality on the basis of exactitude, functions as a real mechanism of scandalous murder. Many historical examples suggest that the story of human display is full of actual deaths due to radical displacement of bodies. In this

sense, the metaphorical sense of killing to conserve in the case of the display of ethnographic objects can be read as murder in the case of display of humans.

As a conclusion, this paper suggests that the power-representation-truth nexus is decidedly a modern phenomenon having its roots in Western metaphysics. In this respect, the recent notion of postmodern sensibility might be placed up against this phenomenon. This, however, does not seem to be a practical response in terms of altering the dominant economy of representation since new forms of display is being invented every momment, reproducting the same economy.

Kemalizm, modernite, gelenek: Türkiye'de "Demokratik Açılım" olasılığı

*E. Fuat Keyman**

Siyaseti irdelemek, "olasılıkların tarihini" ve "tarihin olasılıklarını" eleştirel bir tarzda irdelemektir.

David Held

Yaşadığımız dünya bir karışıklık ve geçiş sürecine sahne olmakta. Hem aktörleri olduğumuz hem de yaşam koşullarımızı derinden etkileyen tarihsel bağlam, gerçekten de, ekonomik, siyasal, kültürel ve söylemsel alanlarda ciddi değişim ve dönüşümleri sergiliyor. Kant'ın modernitenin tarihsel boyutunu simgelemek için kullandığı "bugünün doğası", aydınlanma felsefesinin "geleneğin ve dogmanın etkisini yok ederek tarihe yön verme" düşüncesi etrafında geliştirdiği "gelecek" anlayışından farklı, bir "belirsizlik durumunu" niteliyor (Bauman, 1993; 1995). Antonio Gramsci'nin "eski ölüyor fakat yeni doğamamakta" saptamasının, 1930'larda kaleme alınmasına rağmen, bugün hem toplumsal hem de uluslararası ilişkilerde yaşanan belirsizlik durumunun anlamlı ve tutarlı bir ifadesi olduğunu düşünüyorum.

Bu belirsizlik durumun ortaya çıktığı alanlardan birisi "siyasal alan". Bu alan içinde, "kendisini siyasal kimliğin kurucu ögesi olarak kabul eden 'köktenci evrenselciliğin' girdiği krizin ortaya çıkardığı söylemsel boşluğun" giderek farklılığa dayalı milliyetçi ve toplulukçu siyasal stratejiler tarafından doldurulmaya çalışıldığını gözlemliyoruz (Laclau, 1996:2; Keyman, 1997a). Evrenselciliğin yaşadığı krizi "kendisinin varlığının ortadan kalkması" olarak düşünmediğimiz sürece, içinde yaşadığımız tarihsel bağlamı simgeleyen "belirsizlik durumunu", Appadurai'ye (1996:17) gönderimle şu şekilde betimliyebiliriz: *"bugünün doğası aynılık ile farklılığın karşılıklı olarak birbirlerini yok etme çabaları"* tarafından belirlenmektedir. Bu siyaset anlayışının bir adı var: kimlik siyaseti. Batı'da ve Kuzey Amerika'da çok-kültürlülük ve vatandaşlık üzerine yapılan tartışmalar, Balkanlar'daki etnik kıyım ve çatışma, İslami köktenciliğin yükselmesi ve

(*) Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

ulusal kimlik kavramının giderek belirginleşen krizi: tüm bu göstergeler, kimlik siyasetinin farklı tezahürlerini örneklerken, aynı zamanda siyasal alanda yaşanan belirsizlik durumunu da simgelemektedir.

Bununla birlikte, kimlik siyasetine "kendine-içsel bir olumluluk" atfederek yaklaşmanın ve bu yolla kimlik siyaseti ile "siyasalın demokratik bir tarzda yeniden-kurulması" arasında dolaysız bir bağlantı ve/ya da bir nedensellik ilişkisi, olduğunu var saymanın hatalı olduğunu vurgulamalıyız. Bunun yerine, kabul etmemiz, tanımamız, sorunsallaştırmamız ve eleştirel bir çözümleme sürecine sokmamız gereken olgunun, siyasal alanda yaşanan belirsizlik durumunun tam da kendisi olduğunu düşünüyorum. Bu belirsizlik, geç-modern zamanlarda "siyasetin yeni bağlamını" oluşturuyor (Giddens, 1995: Bauman, 1996): bir taraftan, William Connolly'nin (1995) demokratik yönetimin vazgeçilmez boyutu olarak gördüğü "çoğulculuk ethosunun" yaşama geçirilmesi için bir olanak yaratırken, diğer taraftan da, etnik-milliyetçilik, meta-ırkçılık, dinsel köktencilik gibi demokratik toplum vizyonuna karşıt toplulukçu-kimlik siyasetlerinin gündeme gelmesini de olanaklı kılıyor. İşte bu bağlamda da, "evrensellik ile tikellik, kimlik ile farklılık, benlik ile ötekilik ve özgürlük ile topluluk arasındaki ilişkilerin, siyasal alanın demokratik yeniden-yapılanmasını olanaklı kılacak bir tarzda nasıl kurulması gerektiği?" sorusu, basitçe yanıtlanamayacak, fakat kapsamlı olarak tartışılması ve irdelenmesi gereken bir soru konumuna gelmektedir. Bu çalışmada, bu soruyu Çağlar Keyder'in (1993a) "Avrupa'nın marjininde kültürel kimlik ikilemi" olarak nitelediği Türkiye örneğinde yanıtlamaya çalışacağım.

Türkiye'de siyasal alanın bugünkü durumu, evrensellikle tikellik arasındaki gerilimi kültürel homojenliğin taşıyıcısı olarak kabul edilen "laik ulusal kimlik" ile "farklılık dilini canlandıran" kimlik siyasetleri arasındaki çatışma biçiminde çok açık bir şekilde örneklemektedir. Bu çalışmanın sınırlı yapısı içinde, yalnızca İslami kimlik siyaseti üzerinde odaklaşarak 1980'lerden sonra Türkiye'de siyasi yaşamın belirleyici ögelerinden birisi olan, "laik modernizm/İslami gelenekselcilik kutuplaşması"nı çalışmanın temel gönderim-noktası olarak ele alacağım. Bu kutuplaşma, bir taraftan, Gramsci'ci anlamda, Kemalist modernite projesinin siyasal alan üzerindeki "hegemonik konumunun girdiği krizi" nitelerken, diğer taraftan da siyaseti düşünme eylemi üzerine "ontolojik sınırlar" empoze ederek de demokratik toplum vizyonu ve çoğulculuk ethosuna karşıt, toplumsal ilişkileri bir "disiplin toplumu" mantığı içinde örgütleyen, bu anlamda da toplumsal gerçeklerden kopuk ve toplumsal taleplere yanıt veremeyen bir siyaset anlayışını sergilemektedir. Bu nedenle de, bu kutuplaşmanın sorunsallaştırılması ve eleştirel bir çözümleme sürecine sokulması, Türkiye'de demokratik açılım olasılığının ön-koşuludur.

Bu çalışmada, "Laik modernizm/İslami gelenekselcilik kutuplaşmasının" sorunsallaştırılmasının, hem Kemalizm-modernite, hem de Kemalizm-gele-

nek ilişkisi bağlamlarında yapılmasını önereceğim. Ernesto Laclau'nun "söylem kuramını" izleyerek yapılabilecek bir Kemalizm yorumunda, bir toplumun müslüman olmasının o toplumda İslamın siyasallaşmasına neden olmayacağı ve bu iki olgu arasında bir nedensellik ilişkisi kurmanın hatalı olduğu söylenebilir. Bunun nedeni de toplumun müslüman olmasının "İslamın siyasallaşması" söylemi için yeterli bir temel oluşturmasıdır. Bu anlamda da, Türkiye örneğinde, siyasallaşma söyleminin yaşama geçme olasılığının "dış-kurucu ögesi" Kemalizmdir. Eğer, din sosyolojisi çerçevesinde,[1] İslami kimliğin yükselişi ve siyasal bir güç konumuna gelmesi ile Kemalist milliyetçiliğin krizi arasında "içsel bir bağ" varsa, ve dolayısıyla Kemalizmi İslamın siyasallaşması sürecine dışsal değil, tam aksine içsel düşünmemiz gerekiyorsa (Keyman, 1995), o zaman "Kemalizm nasıl düşünülmeli?" sorusunu sormalıyız. Ancak bu soruya tutarlı bir yanıt geliştirdiğimiz zaman, "Laik modernizm/İslami gelenekselcilik kutuplaşmasının" gerisinde bir alanda, "siyasal alanın demokratik yeniden-kurulması" olasılığını görebiliriz. Bu bağlamda ve çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde irdeleyeceğim gibi, Kemalizmi modernite ve gelenek kavramlarıyla ilişkili ele almanın önemli bir kuramsal açılım olduğunu düşünüyorum.

Kemalizm ve modernite

Feroz Ahmad (1993) *Modern Türkiye'nin Kurulması* adlı çalışmasına şu öneriyle başlar: "Türkiye, bir 'anka kuşu' gibi Osmanlı İmparatorluğunun küllerinin içinden yükselmemiştir: aksine, eski rejime ve yabancı işgalcilere karşı ulusal mücadeleyi kazanmış Kemalist seçkinlerin zihinlerinde 'kurulmuştur'. Bu 'kurulma' süreci hâlâ devam etmektedir". Ahmad'ın bu önemli saptaması, aynı zamanda, bu "kurulmuşluk" niteliğini "toplumsal değişim" kuramları bağlamında da ilginç bir soru konumuna getirmektedir: çünkü, ne sınıf-temelli devrim modeli ne de sömürge-sonrası devlet-temelli gelişme modeli, "modern Türkiye'nin kurulma" sürecinin çözümlenmesi için "açıklayıcı güce sahip" bir modeldir. Bunun temel nedeni de hem Türkiye'nin tarihinde hiç bir zaman gerçek anlamda bir "sömürgeleşme" sürecini yaşamaması, hem de, ulusal bağımsızlık ve modernleşme süreçlerinin taşıyıcı aktörünün bir "sosyo-ekonomik sınıf" olmamasıdır. Fakat, bununla birlikte, diğer sömürge-sonrası ulus-devletler gibi, modern Türkiye'nin kurulma tarihinin de de Ferro'nun (1995) "çağdaşlaşma istemi" olarak adlandırdığı "Batılılaşma tarihi olduğunu" görüyoruz. Kurulma süreci, "çağdaş (Batı) uygarlık seviyesine yetişmek için" gerekli siyasal, ekono-

1 Burada, Ronald Robertson'ın "din sosyolojisi" *(sociology of religion)* ve "dinsel sosyoloji" *(religious sociology)* arasında yaptığı ayrımı kullanarak, İslami kimliğe bir "sosyolojik kategori" olarak yaklaşıyorum. Ayrıntılı bilgi için, bkz. Robertson (1992).

mik ve ideolojik ön-koşulların Kemalist seçkinler tarafından yaşama geçirilme girişimini içerir: diğer bir deyişle, *çağdaşlaşma istemi ulus-devlet, sanayileşme ve modern-laik ulusal kimlik üçgeni üzerine yükselecek "modern bir ulus kurma" girişimini simgeler.* Bu da bize, Kemalist seçkinlerin Batı modernitesinin evrensellik savını ve evrensel geçerliliğini, modern Türkiye'nin kurulma sürecinin "tek yolu" olarak kabul ettiklerini gösterir. Bu anlamda, Kemalist çağdaşlaşma istemi, Partha Chatterjee'nin (1986) terminolojisini kullanırsak, Batı modernitesinden "türemiş bir söylem"dir: modern Türkiye'nin kurulması, hem Batı'nın siyasal emperyalizmine karşı bir bağımsızlık savaşıdır, hem de Batı modernitesinin bilişsel ve ahlaki hegemonyasını kabul eden ve kendisine içselleştiren bir modern-ulus kurma girişimidir.[2]

Bu bağlamda, "Kemalist çağdaşlaşma isteminin Batı modernitesine "içsel" niteliği nasıl düşünülmeli ve irdelenmeli?" sorusu önem kazanmaktadır. Şerif Mardin'e (1994a:65) göre, Kemalizm'in anlamı *"Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılmasında ortaya çıkar"* ve kendi ifadesini *"olmayan bir şey için sanki varmış gibi çalışmasında"* bulur. Kemalizm olmayan bir modern toplum imgesini bir "benzetme" olarak "sanki varmış gibi" varsayarak hareket eder ve bu varsayım üzerinde modern toplum-ulus devlet entegrasyonuna dayalı organik bir toplum inşa etmeyi amaçlar. Mardin'in "görünüşte basit ve açık" saptamasının Kemalizm'in daha tutarlı çözümlenmesi için önemli noktaları içerdiğini önermek istiyorum. Birinci olarak, Kemalizmi bir "kavramsallaştırma eylemi" olarak düşünmek, bize Kemalizm'in belli epistemolojik ve normatif aksiyomlar temelinde bir ulus kurma "projesi" olduğunu göstermektedir. İkincisi, Kemalizm'in "Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması" olduğunu önermek, Kemalizm'in özünde, "modern epistemin evrensellik savını kabul eden" (Chatterjee, 1986:11) bir "modernite projesi" olduğunu tanımaktır. Üçüncüsü, Kemalizmi bir modernite projesi olarak kabul etmek, Kemalizm'in, "bir ulus devlet olarak modern toplum" kavramının ne maddi ne de kurumsal temelini içermeyen bir toplumsal formasyonu "modern bir ulus"a dönüştürmeyi amaçlayan bir "toplumsal mühendislik projesi" olduğunu görmemizi olanaklı kılar.

Ayşe Kadıoğlu'nun (1996) "Cumhuriyet Epistemolojisi", Feroz Ahmed'in (1993) "Modern Türkiye kurmak/inşa etmek" olarak adlandırdığı bu proje, "Batı düşüncesinin esasında yatan Rasyonalizm'i" kabul eden bir "çağdaşlaşma istemidir *(the will to civilization)*" (Keyman, 1995). En genelde, bu çağdaşlaşma istemin dört kurucu niteliği olduğunu söyleyebiliriz:

---

2 Partha Chatterjee'nin "Batı modernitesinden türemiş söylem olarak" nitelediği ve Hindistan örneğinde kapsamlı olarak açımladığı Üçüncü Dünya milliyetçiliği çözümlemesini, Kemalist milliyetçilik üzerine yaptığım başka bir çalışmamda ayrıntılı olarak tartıştım. (Bkz. Keyman 1995). Aynı zamanda, Çağlar Keyder'in (1993b) "Türk Milliyetçiliğine Bakmaya Başlarken" adlı çalışması da bu konuda yararlı bir kaynaktır.

"(i) Kişilerin otoritesi üstüne kurulu bir onur anlayışından kurallar ve yasalar üstüne kurulu bir onur anlayışına geçiş;
(ii) Evren düzenini anlamada dinden "pozitif bilim" anlayışına geçiş;
(iii) "Avam-havas" ayrılıkları üstüne kurulmuş bir topluluktan "halkçı" bir topluluğa geçiş; ve
(iv) Bir ümmet topluluğundan bir ulus-devlete geçiş" (Mardin, 1994b:206-207).

Tüm bu kurucu ögeleri "Türkiye cumhuriyetinin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması" bağlamında düşündüğümüz zaman, Kemalizm'in bir "proje" (bir toplumsal mühendislik projesi) olduğunu görebiliriz. Kemalizm en genel anlamı içinde, bu kurucu ögeler yoluyla *Akıl ve Sermaye eklemlenmesine dayalı bir modern ulus yaratmayı amaçlayan bir modernite projesidir.* Ancak bu yolla, "Türkiye cumhuriyeti, çağdaş uygarlık düzeyinde gelişmiş ve modern bir ulus olabilir" (Ahmad, 1993:53). İşte bu bağlam içinde, Kemalist seçkinler geri kalmışlığın temel nedeni olarak gördükleri "İslami devlet" nosyonunu siyasal söylemden dışlamışlar ve çağdaşlaşmanın anahtar kurumu olarak "ulus-devlet inşasını" görmüşlerdir. Ahmad'a (1993:72) göre, Kemalist seçkinler ulus-devlet inşasını laiklik ve rasyonellik edinimiyle özdeş tutmuşlar, ve bu edinimin "Akıl" yoluyla "İlerleme" için ön-koşul olduğunu düşünmüşlerdir. Bu tutum, Weberci anlamda, "sosyal ve ekonomik modernizasyon için siyasal iktidarın rasyonel temelde modernizasyonunun gerekli olduğunun" Kemalist seçkinler tarafından kabul edildiğini göstermektedir. Ulus-devlet, bu bağlamda, modernite projesinin taşıyıcısı ve "egemen özne"sidir.

Bununla birlikte, Metin Heper'e (1983;1985) dayanarak, Kemalist seçkinlerin "devlet düşüncesinin", Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne neden olarak gördükleri iki temel sorundan üretildiğini söyleyebiliriz: Osmanlı devletinin "kişi otoritesi" üzerine kurulması, bunun sonuçta Avrupa ulus-devlet sistemiyle rekabet edememesine yol açması ve Osmanlı devletinin "İslami" niteliğinin toplumsal gelişmeyi engellediği düşüncesi. Bu nedenle, Kemalist seçkinler için, modernleşmenin gerçekleşmesi, hem yasal-rasyonel otoriteye dayalı ulus-devlet yaratmaya, hem de İslamı bireysel düzleme indirgeyen bir laiklik anlayışını bu devletin kurucu niteliği yapmaya ve bu temelde "Türkiye cumhuriyetini tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırmaya" bağlıydı. Bu bağlamda altı çizilmesi gereken nokta, bu devlet düşüncesinin halk egemenliği yerine "ulusal egemenlik" söylemi üzerine kurulması ve böylece Durkheimcı bir yoldan devleti "modernitenin rasyonel-egemen öznesi" olarak tanımlamasıdır. Bu devlet ne toplumsal çıkar çatışmalarına "hakemlik" edecek liberal devlettir, ne de özünde bir sınıf devletidir: aksine, toplumsal ilişkilere belli bir biçim veren, bu biçimi yeniden üretmek için gerekli kurumsal ve söylemsel pratikleri toplum üzerine empoze eden "aktif bir öznedir" (Chatterjee, 1993).

Ernest Gellner'e (1994:83) gönderimle, Kemalist devlet düşüncesinin, "siyasal düzeyin ve toplumun modernleşmesini devlet ile bağlantılı gören bir siyasal

modernite" istemini içerdiğini söyleyebiliriz: "Bu istem, kendisinin meşruluğunu devlete vermiş olduğu güçle kazanmaya çalışır". Fakat bu devlet düşüncesi yalnızca "kurumsal düzeyde" kurulmamıştır. Kemalist seçkinler 'Avrupa mucizesi bilmecesine' Weberci yanıtı ciddiye almışlardır: Bu, Batı'nın gelişmesinin gerisinde yatan nedenlerin Batı kültürel pratikleriyle bağlantılı olduğu yanıtıdır. Kemalizm modernleşmeyi sadece teknolojiye sahip olma olarak anlamamıştır: modernleşme araçsal düşünceyi olanaklı kılan kültürel pratikler olmaksızın özümsenemeyecek bir şey olarak düşünülmüştür. Bu da, Kemalist seçkinlerin "Akıl ile Sermayenin Ulus-Devlet yoluyla eklemlenmesine" temel olacak bir dizi kültürel pratiği, siyasal modernite projesi için "bütünleştirici/tamamlayıcı" öge olarak kullandıkları anlamına gelmektedir. Cumhuriyetçilik, devletçilik, laiklik, ulusculuk, halkçılık ve (kültürel) devrimcilik olarak adlandırılan ilkelerin, bu anlamda, Kemalist modernite projesine siyasal, kurumsal ve kültürel bir "bütünsellik" niteliği verme işlevini gördüğünü söyleyebiliriz. Üst-yapısal ve yukarıdan - aşağıya doğru topluma nufuz ettirilmeye çalışılan bu pratikler (ilkeler), toplumun çağdaşlaşma istemine endeksli "eğitilmesi" ve bu temelde bir "ulusal kimlik" yaratılması amacını güdüyordu.

Dolayısıyla amaçlanan, toplumu "tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırma" işlemi, ve böylece halk egemenliği ile ulusal egemenliğin özdeşleşmesini sağlayarak işbölümü, servis ve hizmetlere dayalı bir organik toplum yaratmaktı. Kemalist seçkinler karşılarındaki toplumsal oluşumu, tam anlamıyla Platoncu bir yoldan, "hizmetlerin karşılıklığı ve servislerin işbölümü ilkeleri" (Sabine:1973) temelinde kurulmuş "organik" bir toplum olarak tanımladılar.

Kemalizm ve gelenek

Eğer Paul Stirling (1982), "Kemalist cumhuriyet toplumun yüksek tabakalarını, devleti ve ideolojik kurumları dönüştürmüştü, fakat 'köylüler kitlesine' dokunmamıştı" önerisini yaparken haklıysa ve eğer Kevin Robbins'in (1996) saptadığı gibi, Türkiye'de modernleşme sürecinin tarihsel özgünlüğü "Kemalist modern Türkiye vizyonu" ve "gerçek fakat Öteki Türkiye" olarak adlandırılabilecek, birbirleriyle uyumsuz ve çelişkili iki yaşamsal-alanda ifadesini buluyorsa, o zaman Kemalist çağdaşlaşma isteminin bugün bile devam eden "geçerliliğini", "aktüalitesini" ve "hegemonyasını" nasıl açıklayacağız? Aynı şekilde, eğer Steinbach'ın (1984) önerdiği gibi, "Kemalizm toplumun içinden çıkmayan, fakat toplumu tanımlamaya dönük bir kuram"sa, Kemalizm'e, ciddi toplumsal/tarihsel dönüşümlere sahne olan bir toplumsal oluşumda, kendisini "hegemonik söylem" olarak yeniden-üretme yetisini ne vermektedir? Bu bağlamda anahtar nosyonun "gelenek" kavramı, daha doğrusu "Kemalizm gelenek bağlantısı" olduğunu düşünüyorum. Bu sorulara yanıt aranırken araştırılması gereken, fakat üzerinde pek düşünülmemiş olgu, *Kemalizm'in bir modernite projesi olarak he-*

gemonik konuma gelmesinde "geleneğin" oynadığı roldür. Daha da önemlisi, "Kemalizm gelenek bağlantısının" araştırılması, çalışmanın bundan sonraki bölümünde irdeleyeceğim gibi, hem Türkiye'de "bugün" yaşanan siyasal alanın çıkmazı sorusunun yanıtlanması, hem de "demokratik açılım" olasılığının kuramsal çözümü için önemli ipuçları ortaya çıkarmaktadır.

En genel anlamıyla gelenek, *"traditum"*u, "geçmişten gelen bir şeyi" adlandırır (Shils, 1981). Gelenek, "bir toplumda, bir toplulukta, eskiden kalmış olmaları nedeniyle saygın tutulup, kuşaktan kuşağa iletilen tinsel ekin ögelerinin her biri" olarak tanımlanır.[3] John Thompson (1996) ise, daha kapsamlı bir gelenek tanımlanması için, "gelenek" kavramının dört boyutunun birbirinden ayrıştırılmasını ve her boyutun kendi içinde çözümlenmesini önerir. Thompson'a göre bu boyutları (a) hermenotik (yorumsayıcı) boyut; (b) normatif boyut; (c) meşrulaştırma boyutu; ve (d) kimlik boyutu olarak niteleyebiliriz.

(a) Hermenotik boyut: Bu boyutu içinde gelenek kavramına yaklaştığımız zaman, geleneği "geçmiş zamandan gelen, eleştirilmeksizin kabul edilen ve veri olarak alınan *bir dizi arka-plan varsayımları* olarak" düşünürüz. Bu bağlamda gelenek "yorumsal bir şema, dünyayı anlamak için bir çerçevedir" (Thompson, 1996:91). Heidegger ve Gadamer'ın vurguladıkları gibi, anlama eylemi bizim ait olduğumuz bir geleneğin içinde "veri" olarak kabul ettiğimiz bir dizi varşayımlar üzerine kurulur. Dolayısıyla, dünyayı anlama eylemi hiçbir zaman varsayımsız değildir; her zaman "yorumsal bir şema"yı içerir. Modernite ve onun temeli Aydınlanma eğer Michel Foucault'un (1977) söylediği gibi bir "davranış biçimini", bir "projeyi" niteliyorsa, o zaman modernite de Akıl, Ussallık ve Gelişme ekseninde kurulmuş bir gelenek olarak düşünülebilir. Geleneğin hermenotik anlamı içinde, modernite geleneğe karşı değil, aksine dünyayı anlamanın belli bir biçimini bize veren bir dizi varsayım üzerine kurulmuş gelenekler arasında *bir gelenektir.*

(b) Normatif boyut: Geçmişten gelen hareket tarzlarının, ahlak normlarının, inanç biçimlerinin bugün için bir normatif temel oluşturması bağlamında gelenek kavramını tanımlamak, normatif düzeyde yapılmış bir tanımlamadır. Thompson'a göre normatif boyut içinde gelenek, geçmişten gelen ve tekrarlana tekrarlana rutinleşmiş pratikleri tanımlar (geleneksel günler, festivaller gibi). Fakat aynı zamanda da, gelenek belli pratiklerin sabit bir anlam kazanması ve kendine-içsel *(self-referential)* bir meşruiyet varsayması işlevini görür. Bu anlamı içinde geleneğin toplumsal ilişkiler üzerinde güçlü bir normatif denetleme mekanizması oluşturduğunu söyleyebiliriz.

(c) Meşrulaştırma boyutu: Bu bağlamda düşünülen, "geleneğin belli koşullar altında iktidar ve otorite pratiklerini destekleyici bir kaynak olma niteliğidir" . Max Weber'in (1978) egemenlik sistemlerinin meşruluğunu tartışırken

---

3 Bkz. O. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi* (Remzi Kitapevi, Ankara, 1977).

yaptığı ussal otorite, karizmatik otorite ve geleneksel otorite sınıflandırılmasında görüleceği gibi, gelenek belli koşullarda siyasal bir nitelik gösterebilir. Gelenek bireylerin var olan egemenlik sistemine itaatlerinin sağlanmasında ve belli bir iktidarın biçiminin bireyler üzerinde inşa sürecinde önemli bir işlev üstlenir. "Bu anlamda gelenek *ideolojiktir:* sistematik olarak asimetrik bir tarzda kurulmuş iktidar ilişkilerinin yeniden üretimi için kullanılır" (Thompson, 1996:93).

(d) Kimlik boyutu: Kimlik oluşum süreciyle gelenek arasındaki ilişki hem "benlik" hem de "kollektif kimlik" boyutlarında düşünülebilir. Geçmişten gelen ve kabul edilmiş inaçlar, normlar ve davranış kalıpları olarak düşünüldüğü zaman, gelenek her iki boyutta da kimlik oluşumu sürecine *içsel bir ögedir.* Bireysel ve kollektif kimliklerin tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğu ve benliğin öteki ile, kimliğin farkla ilişkili hareket tarzı içinde gelenek *sembolik bir temel* olarak işlev görmektedir. Diğer bir deyişle, bir kimliğin belli bir "aynılık sistemi" içinde kurulmasının sembolik temellerinden biri gelenektir.

Bu dört boyut içinde, gelenek kavramıyla Kemalist modernite projesini birbirleriyle ilişkili düşünürsek, Kemalizm'in geleneğe karşı olmadığını, kendisinin *hermenotik boyutta bir gelenek kurduğunu* söyleyebiliriz. Kemalizm "bir toplum anlayışı, bir yorumsal şema" sunar. *Kemalizm, bir modernite projesi olarak, Batı medeniyeti ve homojen toplum ekseninde kurulmuş ve devlet yoluyla toplumsal ilişkilerin tanımlanmasına dayalı bir gelenektir.* Bu geleneğin temeli, Kemalizm'in "ulus ve devletin birliğine" dayanan devlet anlayışıdır. "Modern anlamda, toplumsal-siyasal bir programı ifade etmesi ölçüsünde bir 'ideoloji' olan Kemalizm, devleti yeni bir meşruluk formülü üzerinde, yani ulus ve devletin birliği esasında, yeniden kurmayı amaçlayan bir projedir...Kemalizmin 'din'in yerine laik terimler ile tanımlanan 'ulus'u geçirerek meşruluğu yeniden oluşturmak istediği doğrudur. Ancak, burada önemli ve dikkat çekici olan, 'birlik' fikrinin korunmuş olmasıdır. Klasik anlamda din ve devletin birliği, yerini, Kemalizmde *ulus ve devletin birliğine bırakmıştır*" (Köker, 1997:157).

Bu noktada Kemalizm'in özgüllüğünü görebiliriz: "hak felsefesi" yoluyla bireyi vatandaş-özne konumuna dönüştürerek hareket eden Batı modernitesinden farklı olarak, Kemalist modernite projesi ulus-devleti toplumu örgütleyici ve tanımlayıcı egemen-özne konumuna getirerek hareket eder. Bu anlamda, ulusal kimliğin kurulma sürecinde, devlet toplumsal ilişkilerin düzenleyicisi değil, tanımlayıcısı konumundadır. Kemalizm'in iki önemli niteliği bu noktada ortaya çıkar: birincisi, *devletin ayrıcalıklı konumuna dayalı organik ve homojen bir toplum anlayışı;* ikincisi, *"birey" nosyonu olmadan geliştirilen ve daha çok "devlete karşı yükümlülüklere" dayalı bir vatandaşlık (yurttaşlık) anlayışı.* Bu savı biraz daha açımlamak için, Kemalizm'in "hermenotik boyutta kurulmuş bir "gelenek" olduğu saptamasını irdelemek istiyorum.

Hermenotik boyutta bir gelenek olarak Kemalist modernite projesinin, üç te-

mel niteliği içinde taşıyan bir "yorumsal çerçeve" üzerinde kurulduğunu söyleyebiliriz:

1) Platoncu felsefenin doğruyu temsil eden "bilgi" ile toplumsal talepleri temsil eden "retorik" arasına çektiği kesin çizgi, bilgi yoluyla "toplumsal yarar"ın saptanmasını öngörür (Sabine:1973). Kemalist modernite projesi Platoncudur: aynı mantık içinde, "toplumsal yarar" nosyonuyla toplumsal talepler arasına kesin bir çizgi çizerek, karar alma sürecinin "çağdaşlaşma" olarak tanımladığı "toplumsal yarara" endeksli örgütlenmesini ve devlet-toplum ilişkilerinin bu temelde "tanımlanmasını" amaçlar. "*Siyasa*, çeşitli halk gruplardan gelen istemlerin bağdaşlaştırılması yoluyla değil, *en doğrunun ortaya çıkarılması* ile saptanacaktır" (Heper, 1983:227). Diğer bir deyişle, devlet siyasası "herkesin hoşuna gidecek sözler değil, fakat milleti yükseltecek hakikatler olacaktır".[4] Bu anlamda, devletin görevi "halkın uygarlık yolunda ilerlemesini sağlamaktır". Bu anlayış bize, Kemalist modernite projesinin en önemli niteliğini vermektedir: siyaset, farklı toplumsal taleplerin karar alma süreçlerine eklemlenme ve böylece siyasal alanda temsil edilmelerini olası kılan bir etkinlik değil; aksine, devlet seçkinleri tarafından belirlenmiş ve toplumsal taleplere ontolojik önselliğe ve önceliğe sahip bir "toplumsal yarar"ın (çağdaşlaşma isteminin) "topluma empoze" edilme ve "toplumu yönlendirme" yoludur. Siyaset, "toplum için" ve "toplum adına", toplumsal taleplere karşı epistemik ve ahlaki bir ayrıcalığı olan "toplumsal yarar" temelinde toplumsal ilişkilerin tanımlanması ve yeniden üretilmesi etkinliğidir. Bu siyaset anlayışı, Kemalist modernite projesinin hermenotik boyutta kurduğu geleneğin temel niteliğidir. Bu siyaset anlayışının aktif, egemen öznesi devlet; nesnesi ama aynı zamanda taşıyıcısı "bir kültürel kimlik gibi tanımlanan ve milli kimlikle kayıtlanan" (Bora:1996) vatandaşlık-konumu; ve söylemsel alanı "benlik-öteki ilişkisini" yaşama geçiren egemenlik söylemidir.

2) Kemalist modernite projesi, siyaseti, modernite projesinin aktif, egemen öznesi olarak hareket eden, toplumu çağdaşlaşma istemine yönlendiren, Platoncu bir tarzda "toplumsal yararı" toplumsal taleplere ayrıcalıklı konuma getiren ve bu anlamda "bir siyasal topluluk" işlevi gören devletle endeksleyen bir "siyaset geleneği" kurar. Bora'nın belittiği gibi, "devlet, milletin kollektif kişiliği olarak tanımlandığı için, milletin/vatandaşların 'kendisi' sayılır" (1996:177). Köker'in (1996) "ulus ve devletin birliği" olarak adlandırdığı bu özdeşleştirme, bize Kemalist modernite projesinin modernleşme anlayışının, özünde "geleneksel topluluktan *(Gemeinschaft)* modern topluma *(Gesellschaft)* geçişi" değil; aksine, içinde devletin "siyasal bir topluluk" kurduğu "modern bir organik toplumun inşası"nı amaçladığını göstermektedir. Bu anlamda, ulus ve devletin "birliği" iki ayrı mekanın birliğini değil, söylemsel düzeyde kurulmuş bir "aynılaştırma-

4 Bu bağlamda, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri ile Nutuk* kitaplarından alıntılarla "Atatürk'te Devlet Düşüncesi"ni anlatan Metin Heper'in (1983) çalışması yararlı bir kaynaktır.

yı/özdeşleştirmeyi" simgelemektedir. Bu da, siyasi olanın, Kemalist modernite projesi içinde, devlet alanıyla "sınırlandırılmasını" yaratmıştır.

3) Bu noktada, Füsun Üstel (1996) ve Ayşe Kadıoğlu'na (1996b) dayanarak şu saptamayı yapabiliriz: Kemalist modernite projesi içinde, "ulus ve devletin özdeşleştirilmesinin" hem nesnesi hem de taşıyıcı öznesi, "birey olmayan" ve "vazifelere borçlu yurttaş tipi" olarak kurulan "vatandaşlık konumu"dur. Modernite projesi, bir taraftan Kant'cı bir yoldan modern kimliği "vatandaş" olarak tanımlarken, diğer taraftan vatandaşlığı "hak felsefesi" temelinde değil, aksine devlete karşı yükümlülüklerle donanmış ve çağdaşlaşma istemi temelinde kurulan toplumsal yarara bireyselliğini tercih eden "çağdaşlaşmanın taşıyıcı öznesi" olarak nitelemiştir. Stephane Yerasimos (Robbins, 1996 içinde), bu anlamda, toplumun çağdaş bir topluma dönüştürülmesi için, Kemalist modernite projesinin, "halkın çağdaş bir toplumun temsilcilerine" dönüştürülmesini amaçladığını önerir. Bu öneri temelinde bakılırsa, Kemalist vatandaşlık anlayışı, ne hak ve yükümlülükler temelinde kurulmuş bir Kantian liberalizmi, ne de yönetime katılan Aristocu bir "erdemli vatandaş" kavramını içermektedir. Vatandaşlık, "idrak edilmesi ve milli rüşde ermesi gereken" (Bora: 1996) bir değerdir: vatandaş kimlik konumu "modern"dir, fakat sivil hakları değil, çağdaşlaşma istemini kendisine "vazife" edinmiş ve bu anlamda toplumsal yarara hizmet eden "militan yurttaşı" temsil eder. Sonuçta, vatandaşlık, eğer Foucault'un (1984) terminolojisini kullanırsak, Kemalist modernite projesinin içinde, bir "disiplin tekniği" işlevini görmektedir: *vatandaşlık-konumu hem Kemalist modernite projesinin çağdaşlaştıracağı nesnedir, hem de bu projenin taşıyıcı öznesidir.* Bu bağlamda, vatandaşlık, özünde, devletin "aktif, egemen özne konumunu" meşrulaştıran (Kahraman, 1996a), "ulus ve devlet birliğini" pekiştiren, ve böylece organik toplum vizyonunun yeniden üretimini güvence altına alan bir işlevi, Kemalist modernite projesi içinde üstlenmektedir.[5]

Bununla birlikte, hermenotik boyut için söylediklerimizin normatif ve kimlik boyutları için geçerli olmadığının hemen vurgulanması gerekir. Kemalist modernite projesinin ulusal kimlik kurma girişimi yukarıdan aşağıya ve devlet yoluyladır (Robbins:1996). Laik-modern benlik olarak tanımlanan ulusal kimlik

---

5 Hasan Bülent Kahraman (1996a: 4-7; aynı zamanda 1997b) bu bağlamda önemli bir saptama yapmaktadır: "Çoğu kez '(Kemalist) aydınlanmacılık' diye tanımlanan bu anlayış doğallıkla devletin meşrulaştırılması anlamına gelen bir ulusçuluk ve yurttaşlık anlayışıyla bütünleşmiştir. Bu bağlamda devlet gücünü yurttaştan değil, yurttaş güçsüzlüğünü devletten almak durumundadır". "Bu nedenle, cumhuriyetin temellendirdiği vatandaş kavramının aşılabilmesi ancak Kantçı-aydınlanmacı anlayışın sökülmesi ve yeniden kurulmasıyla olanaklıdır". Bu öneriyi son kısımda irdeleyeceğim. Ayşe Kadıoğlu da (1996b), "cumhuriyet kadını" sorusu bağlamında benzer bir öneriyi geliştirmektedir. "Cumhuriyet kadını birey mi, vatandaş mı?" sorusuna yanıt arayan Kadıoğlu, Kemalist modernite projesinin vatandaşlık anlayışının, bir taraftan "esaretten vatandaşlığa" geçişi sağladığını, ama diğer taraftan "bireyselliği" dışlayan" ve "devlet ile endeksli" bir konumu yarattığını önermektedir. Bu önerinin, son kısımda tartışacağım "demokratik açılım olasılığı" için çok önemli ipuçları verdiğini düşünüyorum.

anlayışı Kemalizmi hiçbir zaman "sembolik temel" konumuna getirmemiştir. Richard Tapper'ın (1991) bellittiği gibi, Kemalist modernite projesi yaşamsal alanın örgütlenmesiyle ilgili ilkelerin ve kimlik mekanizmalarının sunulması bağlamında, hiçbir zaman İslam'a alternatif olamamıştır: bireysel düzeyde, belli bir etik ve estaloji için entellektüel gereksinimleri karşılayamamış, sunmuş olduğu ideoloji ve değerler zayıf ve muğlak kalmıştır. Robbins (1996), bu anlamda, Türkiye'de modernleşme sürecinin "yüksek kültür/popüler kültür karşıtlığını" simgeleyen iki farklı ve tezat "yaşamsal alanı" içerdiğini önerir. Benzer bir öneriyi de, Şerif Mardin (1993), "Türkiye'de Avrupa" makalesinde yapmaktadır. Aynı gerçek normatif boyut için de geçerlidir. Kemalizm'in hermenotik boyutta gelenek olma özelliği, kendisinin toplumsal ilişkiler üzerinde içselleştirilmiş bir normatif denetim mekanizması olduğu anlamına gelmez: aksine kimlik boyutunda olduğu gibi Kemalizmin geleneğe karşı söylemsel konumunu tanımlar (Mardin, 1993; 1994b). Diğer taraftan, eğer Weber'in otorite sınıflandırmasını izleyecek olursak, Kemalizmin meşrulaştırma boyutunda da geleneğe karşı bir otorite sistemi anlayışına sahip olduğunu görürüz. "Türkiye cumhuriyetinin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması"nı amaçlayan Kemalist modernite projesi, siyasal düzeyin laiklik çerçevesinde ussal otoriteye dayalı örgütlenmesini yaşama geçirme girişimindedir (Heper, 1983).

Demokratik açılım olasılığı: Siyasal alanı yeniden-kurmak

Sonuçla, hermenotik boyutta yer alan Kemalizm-modernite-gelenek ilişkisi, kimlik, normatif ve meşrulaştırma boyutlarında gelenek karşıtlığı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sonuç iki önemli öneriyi içinde taşımaktadır. Birincisi, Kemalizm'in hermenotik boyutta gelenek kuran bir modernite projesi olarak düşünülmesinin yalnızca Kemalizm'i anlamada değil, aynı zamanda bugünün karşılıklara dayalı, siyasetin alanını daraltıcı, daraldıkça toplumla ilişkisini tamamen koparan ve böylece toplumsal ilişkilerde oluşturduğu "ontolojik güvensizlik" nedeniyle sürekli olarak toplulukçu, milliyetçi ve köktenci siyasi projeleri besleyen hakim siyaset anlayışını anlamada da çok önemli olduğudur. İkinci sonuç ise, Türkiye'de "demokratik açılım olasılığı"yla ilgilidir. Bu bağlamda şu öneriyi yapmak istiyorum: modernite-öncesi, modernite ve geç-modernite durum özelliklerini ve süreçlerini birarada yaşayan, bu anlamda sürekli bir karmaşıklık, dönüşüm ve muğlaklık simgeleyen 1990'lar Türkiye'sinin toplumsal ilişkilerini "anlamaya" ve bu sürece hiçbir şekilde yanıt veremeyen hakim siyaset anlayışına karşı geliştirmeye çalışan "demokratik siyaset konumunun, "anti" ya da "pro"-Kemalist olmak yerine, Kemalizm-modernite,gelenek ilişkisini ciddi olarak ele alması ve eleştirel bir çözümleme sürecine sokması gerekmektedir. Çalışmanın bu son kısmında, bu iki öneriyi açımlamaya çalışacağım.

Çağlar Keyder'e (1993c) göre, Türkiye 1980'lerden başlayarak giderek belirginleşen bir değişime sahne olmaktadır: "Ulusal kalkınmacılığın politika olarak terk edilmesi ve kapitalizm eleştirisinin anti-modernist ideolojilerin tekeline geçmesi". Keyder'in saptamasına benzer bir yoldan, Kazancıgil (Robbins, 1996 içinde), 1980 sonrası dönemde başlayarak, "Kemalist seçkinlerin modernitenin tek ve ayrıcalık kaynağı olma" konumlarını kaybettiklerini ve "bugün modernite, kültürel kimlik, demokrasi ve insancılık gibi sorularla ilgili, dünyaya ve İslami ahlaki düzene açık, daha geniş bir tartışmanın yapıldığını" önermektedir. Nilüfer Göle'ye göre, Kemalist modernite projesinin krizi, devletten bağımsız ve konuşmaya başlayan bir kültürün, yani sivil toplumun canlanmasıdır. Diğer çalışmalarımda (1997a; 1997b) "globalleşme" ve "postmodernite durumu" olarak nitelediğim tarihsel değişim ve dönüşümlerin etkilediği bu gelişmeler, bir taraftan Kemalist modernite projesinin "hegemonya krizini" gündeme getirirken, aynı zamanda da, bu çalışmanın başında belirttiğim gibi, siyasal düzeyde bir "belirsizlik durumu" yaratmıştır. Bu belirsizlik durumu, modernite projesinin "köktenci evrenselliğine" karşı geliştirilen "farklılık söylemi"nin tarihsel bağlamını oluşturmaktadır. İslami kimliğin, hem sivil hem de siyasal bağlamlarda canlanması ve yükselmesi, bu anlamda, hegemonya krizine içseldir (Keyman, 1995).

Bununla birlikte, bu noktada altı çizilerek vurgulanması gereken olgu, "Kemalizm-gelenek" ilişkisidir. Normatif ve kimlik boyutlarında bir gelenek anlayışıyla Kemalist modernite projesine karşı bir İslami modernleşme alternatifi, hiç bir zaman bu projenin hermenotik boyutta kurduğu geleneğe karşı bir alternatif sunmamaktadır. Aksine, *İslami modernleşme Kemalist geleneğe alternatif olmaktan çok, onu "terimleri farklı bir söylem" içinde yeniden üreten bir nitelikte hareket etmektedir.* Bu anlamda, Menderes Çınar'ın (1996) siyasal İslamı, "Postmodern zamanların Kemalist Projesi: Türkiye'yi Refahlaştırmak" olarak nitelemesinin çok önemli bir saptama olduğunu düşünüyorum. Kemalizm-modernite-gelenek ilişkisi temelinde siyasal İslama yaklaştığımız zaman, Refah Partisi'nin bir taraftan geleğin özellikle normatif ve kimlik boyutlarını kullanarak Kemalist modernite projesine karşı çıkarken, diğer taraftan da, bu projenin hermenotik boyutta yarattığı geleneğin üç temel niteliğini yeniden ürettiğini görebiliriz.[6]

---

6 Aslında, bu önermeyi sivil ya da kültürel İslamı da içerseyecek bir şekilde genişletmek olasıdır. Örneğin,Ali Bulaç'ın geliştirdiği toplulukların bir arada yaşamasına dayalı ve "Medine Sözleşmesi"nden üretilen toplum vizyonu da "hermenotik boyutta" Kemalist modernite projesini yeniden üretme niteliğine sahiptir. Bu vizyonun özellikle "organik topluluk" ve "sosyal mühendisliğe dayalı toplumsal değişim" nitelikleri, bu saptamayı güçlendirmektedir. Ali Bulaç'ın toplum vizyonun önemli bir eleştirisi için, bkz. A. Kadıoğlu ve M. Çınar, "An Islamic Critique of Modernity in Turkey: Politics of Difference Backward", basılmamış metin. Bu çalışmanın Türkçe versiyonu, Keyman, F. ve Sarıbay, A. tarafından hazırlanan *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam* kitabında çıkacaktır.

"Kemalist projeyi şekilsel bir değişiklikle yeniden üretecek, bugünkü toplumu veri al(a)mayan gayrı-demokratik sosyal mühendislik yönü" (Çınar, 1996: 37), Refah Partisi'nin, Kemalist modernite projesi gibi, organik bir toplum vizyonu, toplumsal taleplere karşı epistemik ve normatif önceliği/ayrıcalığı olan bir "toplumsal yarar" nosyonu ve "toplum adına yapılan bir siyaset" anlayışı temelinde hareket ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda, siyasal İslamın sergilediği şekilsel fark, organik toplumun "müslüman toplum" olarak sunulması, toplumsal yararın seküler çağdaşlaşma yerine "İslami kültüre dayalı modernleşme" olarak formüle edilmesi ve siyasetin modern toplum adına yapılması yerine İslami toplum adına yapılmasıdır. ikinci olarak, aynı Kemalist modernite projesi gibi, Refah Partisi de toplumsal değişimin aktif, egemen öznesi olarak devleti görmektedir. Siyasal İslamın devlet anlayışı da, devletin, toplumsal yararı belirleyecek, "ulus ile devletin birliği" ilkesi temelinde hareket eden ve bu yolla toplumsal ilişkileri tanımlamaya çalışan bir "siyasal topluluk" olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlamda, "Refah Partisi'nin 'istikbal köklerdedir' veya 'maddi kalkınmanın temeli manevi kalkınmadır' anlayışı, Kemalist proje ile aynı mantığı taşıyan" (Çınar, 1996: 35) ve onu "siyasetin alanının devletle sınırlandırılması" bağlamında da yeniden üreten bir anlayışı sunmaktadır. Üçüncü olarak, Refah Partisi'nin vatandaşlık anlayışı da, "hak felsefesi" üzerine kurulmayan, aksine toplumsal yararın hem nesnesi hem de taşıyıcı öznesi bir kimlik-konumunu simgelemektedir. Siyasal İslamın "iyi vatandaşı", "militan ve vazifelerle donanmış", müslüman kimliğini kendi bireyselliğine tercih eden ve "manevi kalkınma"nın değerini idrak ederek İslami modernleşme projesine hizmet eden vatandaştır. Siyasal İslam için vatandaşlık, bu anlamda, aynı Kemalist modernite projesinde olduğu gibi, bir "disiplin tekniği"dir.[7]

Bu nedenle, İslami kimlik temelinde canlandırılan farklılık söylemi, "siyasalın demokratik bir tarzda yeniden-kurulmasına" olanak sağlayan "olumlu bir siyaset söylemi" sunmamaktadır. Bu farklılık söyleminin yarattığı, demokratik toplum vizyonuna karşı ve "devlet alanıyla sınırlı" siyaset anlayışını yeniden üretmek ve böylece Etyen Mahçupyan'ın (1996) nitelediği gibi, "siyasetin devlet içi bir nüfuz alanı olarak yapılanması"nı koruyarak, farklı toplumsal taleplerin karar alma sürecinden dışlanmasını ve katılım olasılığının minimuma indirgenmesini pekiştirmektir. "Laik modernizm/İslami gelenekselcilik kutuplaşması", bu nedenle, farklı söylemlerin siyasal alanda karşılaşmasını değil, bir "tali kar-

7 Necmettin Erbakan'ın "sürekli aydınlık için bir dakika karanlık" vatandaş insiyatifini "fesatlık" ve "çocukluk" olarak nitelemesi, siyasal İslamın vatandaşlık anlayışının toplumsal ilişkileri disipline edici özelliğinin aydınlatıcı bir yansıması olduğunu düşünüyorum. Konumu itibariyle tarafsız olması gereken Erbakan'ın bu insiyatife katılan vatandaşları fesat ve çocuk olarak değerlendirmesi, Refah Partisi'nin vatandaşlık anlayışının, vatandaşları "iyi vatandaşlar" ve "eğitilmesi ve disipline edilmesi gereken" normal-dışı vatandaşlar olmak üzere ikiye ayıran bir "içerseme-dışarsama" mekanizması üzerine kurulduğunu göstermektedir.

şıtlığı: "aynılığa" dayalı bir topluma "bakış çerçevesinin", bir "yorumsal şema"nın farklı terimler içinde toplumsal ilişkiler üzerine empoze edilmesini sergilemektedir. Bu kutuplaşma temelinde, "siyaseti anlama" eylemi üzerine "sınırlar" empoze edilmekte ve siyasete katılım olasılığı olmayan toplumsal gruplar ve kimlikler, öz'leri aynı iki toplum vizyonunun sundukları farklı terimler arasında "ontolojik bir seçim" yapmaya zorlanmaktadır. "Laik modernizm/İslami gelenekse'lcilik kutuplaşması", bu nedenle, birbiriniden beslenen ve "biri olmadan diğeri de olamayacak" iki söylemin "siyasal topluluğu tanımlama" (Appadurai, 1996) girişimini nitelemektedir. Bu girişimin sonucu ise, devlet-toplum ilişkilerinin "çoğulculuk ethosu" temelinde örgütlenme ve siyasal alanın çokseslilığe açılma olasılıklarının ortadan kaldırılmasıdır.

Kemalizm-modernite-gelenek ilişkisinin irdelenmesi, bu anlamda, "Türkiye'de demokratik açılım olasılığı"yla ilgili önemli bir ipucunu ortaya çıkarmaktadır. David Held (1984) "siyaseti irdelemenin, 'olasılıkların tarihini' ve 'tarihin olasılıklarını' eleştirel bir tarzda irdeleme" olduğunu önerir. Bu önemli öneri temelinde, şu saptamayı yapmak istiyorum: eğer Kemalist modernite projesi "modern tarihin bir olasılığı"ysa, bu olasılığın eleştirel bir tarzda irdelenmesi ve bu yolla "geç-modern tarihin olasılıklarını" araştırmak, Türkiye'de "tali-karşıtlıklar" temelinde yürütülen hakim siyaset anlayışına karşı, bize "demokratik açılım olasılığını" yaratmak olanağını verir. Diğer bir deyişle, siyasal alanın demokratik yeniden-yapılanmasını olanaklı kılan, Kemalist modernleşme projesinin hermenotik boyutta kurduğu geleneğin eleştirel bir irdelenme sürecine sokulması yoluyla, tali-karşıtlıkların "gerisinde" devlet/toplum/birey ilişkisini düşünmektir. Demokratik açılım, bu bağlamda, birincil olarak, hermenotik boyutun kurucu niteliklerinin "içsel bir eleştirisini", dolayısıyla "devletle sınırlandırılmış ve toplumsal taleplere karşı epistemik ve normatif bir ayrıcalığa sahip 'toplumsal yarar' nosyonuna endeksli siyaset anlayışının", "devletin aktif, egemen özne konumunun" ve "devlete karşı yükümlülüklere dayalı vatandaşılk anlayışının" sorunsallaştırılmasını gerekli kılmaktadır. Bu içsel eleştiri, *ne anti-modern ne de pro-Kemalist niteliktedir*. Aksine, modernite projesinin hiyerarşik, organik, ve özcü niteliklerinin *modus operandi*'sini ortaya çıkartarak, devlet-toplum arasında demokratik bir ilişkinin kurulmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmad, F. (1993) *The Making of Modern Turkey*, Londra: Routledge.

Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bauman, Z. (1993) *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell.

Bauman, Z. (1995) *Life in Fragments*, Oxford: Blackwell.

Bauman, Z. (1996) "On Communitarians and Human Freedom", *Theory, Culture and Society*, 13.

Bora, T. (1996) "İnşa döneminde Türk milli kimliği", *Toplum ve Bilim*, 71.

Chatterjee, P. (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World*, Londra: Zed.

Connolly, W. (1996) *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Çınar, M. (1996) "Postmodern Zamanların Kemalist Projesi", *Birikim*, 1996.

De Ferro, c. (1995) "The Will to Civilization and its encounter with Laizssez-Faire", *Alternatives*, 27.

Foucault, M. (19977) *Language, Counter-Memory, Practice*, Oxford: Blackwell.

Foucault, M. (1984) *History of Sexuality*, New York: Vintage.

Gellner, E. (1994) *Encounters with Nationalism*, Oxford: Blackwell.

Giddens, A. (1995) *Beyond Left and Right*, Stanford: Stanford University Press.

Held, D. (1984) *Modern State and Political Theory*, Stanford: Stanford University Press.

Heper, M. (1983) *Atatürk'te Devlet Düşüncesi*, İstanbul: Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı Yayınları.

Heper, M. (1985) *The State Tradition in Turkey*, North Humberside: The Eothen Press.

Kahraman, H.B. (1996a) "Kemalist Cumhuriyetçilik, Yurttaşlık ve Demokrasi İlişkisi", *Varlık*, 1069.

Kahraman, N.B. (1996b) "Başörtüsü, orduevi, devlet", *Radikal*.

Kadıoğlu, A. (1996a) "Cumhuriyet Epistemolojisi ve Aşırıgerçekçi Kimlikler", Konferans Tebliği, Ege Üniversitesi.

Kadıoğlu, A. (1996b) "Cumhuriyet Kadını: Vatandaş mı, Birey mi?", *Varlık*, 1069.

Kadıoğlu, A. (1996c) "kamusal Alan ile Özel Alanın Yeniden Eklemlenmesi: Demokratik Vatandaşlık, *Diyalog*, 1.

Keyder, Ç. (1993a) "The Dillemma of Cultural Identity on the Marjin of Europe", *Review*, 16.

Keyder, Ç. (1993b) "Türk Milliyetçiliğine Bakmaya Başlarken", *Toplum ve Bilim*, 62.

Keyder, Ç. (1993c) *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, İstanbul: Metis.

Keyman, F.F. (1997a) *Türkiye ve Radikal Demokrasi: Geç-Modern Zamanlarda Siyaset*, İstanbul: Patika.

Keyman, E.F. (1997b) *Globalization, State, Identity/Difference, New Jersey:* Humanities Press. Keyman, E.F. (1995) "On the Relation between Global Modernity and Nationalism: The Crisis of Hegemony and the Rise of (Islamic) Identity, *New Perspectives On Turkey*, 13.

Köker, L. (1996) "Kimlik krizinden meşruluk krizine: Kemalizm ve sonrası", *Toplum ve Bilim*, 71.

Laclau, E. (1996) *Emancipation*(s), Londra: Verso.

Landau, J.M. (der.) *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Boulder: Westview.

Mahçupyan, E. (1996) *Osmanlı'dan Postmoderniteye*, İstanbul: Patika.

Mardin, Ş. (1993) "Europe in Turkey", Belge, T. (der.) *Where Does Europe End?*, İstanbul

Mardin, Ş. (1994a) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim.

Mardin, Ş. (1994b) *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim.

Robbins, K. (1996) "Interrupting Identities: Turkey/Europe", Hall, S. ve Du Gay, P. (der.) *Questions of Cultural Identity*, Londra: Sage.

Sabine, G.H. (1973) *A History of Political Theory*, Illinois: Dryden Press.

Shils. E. (1981) *Tradition*, Londra: Faber ve Faber.

Steinbach, U. (1984) "The Impact of Atatürk on Turkish Political Culture since World War II", Striling, P. (1981) "Social Change and Social Control in Republican turkey", Gellner (1994) içinde.

Tapper, R. (der.) (1991) *Islam in Modern Turkey*, Londra: I.B. Tauris.

Thompson, J. (1996) "Tradition and Self in a Mediated World" Heelas, P. ve Las S. (der.) *Detraditionalization* içinde, Oxford: Blackwell.

Turner, B. (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism,* Londra: Routledge.

Üstel, F. (1996) "Cumhuriyet'ten Bu Yana Yurttaş Profili", *Yeni Yüzyıl.*

Weber, M. (1978) *Economy and Society*, New York: Vintage.

Kemalism, modernity and tradition

What is it that gives Kemalism its legacy, its actuality and its hegemony in a social formation, namely Turkey, that has been undergoing radical changes and that has been increasingly subject to binary-oppositions, such as secular modernism versus Islamic traditionalism? And, what makes a "democratic disclosure" possible in Turkey todey? This paper attempts to seek answers to these questions by arguing that the exploration of the relationship between Kemalism, modernity and tradition proves a useful starting-point.

In his anaysis of the making of modern Turkey, Şerif Mardin argues that the meaning of Kemalism lies in the conceptualization of the turkish Republic as a nation-state in its fullest form. Kemalism attempts to realize such conceptualization through articulating Reason and Capital via the nation-state. In this sense, as this paper argues, it constitutes a "project of modernity" that operates as a "social engineering project" whose aim is to create a modern nation in a social formation where the material and institutional availibility of modernity was absent. As a project of modernity, Kemalism thus reorganizes what it considers to be a backward nation by imposing "its will to civilization" on it.

However, to think of Kemalism as a project of modernity does not provide a sufficient basis for accounting for its legacy today. In this context, the paper argues that such legacy is rested upon the very quality of Kemalism as "tradition". Drawing on John Thompson's attempt to distinguish the different ways in which the notion of tradition is put into discourse, namely, the hermeneutic aspect, the normative aspect, the identity aspect and the legitimation aspect, the paper tries to demonstrate that Kemalism constitutes a tradition in an hermeneutical fashion, insofar as it provides an "interpretive framework" for an understanding of (Turkish) society.

Exploring the connection between Kemalism and tradition, the paper shows that Kemalism works; (a) an organic conception of society in which politics is defined on the basis of a notion of "common good", regarded by the Kemalist elite as a will to civilization, which is prior to and privileged over societal demands; (b) a conception of the state "as an active and sovereign subject of civi-

lization", and (c) a notion of citizenship as a "militant citizen" who is both "the object and the bearer of the Kemalist will to civilization". This exploration of Kemalism as tradition is useful both for understanding of the hegemony and the legacy of Kemalism, and for searching for a "democratic disclosure" in Turkey today. The paper concludes by arguing that it is only when we take Kemalism as our foundational ground that we need to interrogate, that it would be possible to go beyond the "secular modernism versus Islamic traditionalism polarity" and to think of the possibilities of a democratic vision of the state/society relations in Turkey.

Klasik ve yorumsamacı psikanalizlerin "geçmiş"e bakışları açısından karşılaştırılması[1]

Murat Paker[2]

Geçmişimizin şimdiki durumumuzu belirlediği/biçimlendirdiği varsayımı Freud'un klasik psikanalizi dahil bir çok psikoterapi akımı tarafından genel bir kabul görmektedir. Ancak, psikanalitik teorinin gelişimi süresince psikoterapide Geçmiş'in rolü üzerine sürekli bir tartışma da yaşanmıştır. Bu tartışmaya ilişkin iki temel soru ayırdedilebilir:

1. Geçmiş, Şimdi'nin nedeni olarak görülebilir mi?

2. Geçmiş, hastanın[3] şimdiki durumunu değiştirmede terapötik[4] (*therapeutic*) bir araç olabilir mi?

Bu makalede göstermeye çalışacağım gibi, bu iki soruya verilen değişik cevaplar (ya da cevap kombinasyonları), psikanaliz içinde zıt konumları yansıt-

---

1 Bu makalenin orijinali üç yıl kadar önce doktora çalışmalarım çerçevesinde İngilizce olarak yazıldı. Türkçeleştirmek yeni kısmet oldu. Türkçeleştirirken aslına çok büyük ölçüde sadık kaldım, dolayısıyla en yeni referans üç yıl öncesine ait. Bunun yazının bütünlüğü içerisinde çok büyük bir sorun çıkaracağını sanmıyorum. Diğer bir sorun da tahmin edilebileceği gibi Türkçeleştirme faaliyetinin kendisinden kaynaklandı. Çevirirken bana çok huzur vermeyen kelimelerin İngilizcelerini parantez içinde belirttim.

2 New School for Social Research (New York), Klinik Psikolojisi Bölümü.

3 "Hasta" terimini bu yazı boyunca oldukça gevşek bir anlamda kullanıyorum. İlla psikopatoloji ima etmeden, yalnızca psikanalize giren *(analysand)* ya da terapiye giden anlamında.

4 *"Therapeutic"* kelimesine Türkçede çok uygun bir karşılık bulamadığım için Türkçe okunuşuyla kullanmayı tercih ettim. Terapiyi ilerleten, geliştiren ya da genel olarak terapi sürecine katkısı olan anlamına geliyor. "Tedavi edici" ve iyileştirici" gibi karşılıklar tam olarak uygun değil, çünkü daha makro anlamlara işaret ediyorlar. Örneğin, terapi sırasında yüzlerce, binlerce terapötik yorum yapabilir ya da tutum takınabilirsiniz ama, bunların her biri için "tedavi edici" ve "iyileştirici" demek fazla iddialı ve tuhaf olur. Bu kelimelerin daha uzun dönemli ve daha makro süreçler, durumlar için kullanılması gerektiğini düşünüyorum. Terapötik yalnızca, tedaviye/iyileşmeye yardımcı olan anlamına geliyor.

maktadır. Geçmiş'in psikoterapideki rolünü irdelerken klasik ve yorumsamacı (*hermeneutic*) psikanalizleri karşılaştıracağım. Yorumsamacı yaklaşımı, psikanaliz içinde kalmaya çalışarak klasik yaklaşıma en ciddi şekilde meydan okuduğu için böyle bir karşılaştırmaya uygun buluyorum. Baştan söylersek, Freud'un klasik teorisi yukarıda değinilen iki soruyu da olumlu bir şekilde cevaplarken, onun yorumsamacı revizyonu ilk soruya net bir şekilde "hayır" ve ikinci soruya da değişik bir "evet" demektedir. Bu iki yaklaşımın söz konusu cevaplarını nasıl temellendirdiklerini gösterdikten sonra, daha değişik bir cevap kombinasyonu kurmaya çalışacağım: İlk soruya farklı bir "evet", ikinci soruya ise "hayır". Geçmiş, insan belleğini göz ardı ederek anlaşılamayacaği için, değişik cevap kombinasyonlarının insan belleğine dair temel varsayımlarını da ele alacağım. Ayrıca bu varsayımların bellek araştırmaları ışığında değerlendirilmesinin de ilginç olacağını umuyorum.

İki epistemolojik konum

Yukarıda anılan iki soru, özel olarak psikanaliz içinde, genel olarak da psikoloji ve sosyal bilimlerde sürmekte olan çok daha genel bir tartışmayla doğrudan bağlantılıdır. Sözkonusu sorulara verilen değişik cevap kombinasyonlarının nereden kaynaklandığını ve temel varsayımlarını daha iyi anlayabilmek için bu genel tartışmayı kısaca da olsa gözden geçirmekte fayda var. Tartışma bu disiplinlerin epistemolojisiyle ilgili. Tartışmanın kutuplarını tekçi (*unitarian*) ve ikici (*dichotomist*) konumlar olarak özetlemek mümkün (Bouchard & Guerette, 1991; Lamm, 1993).

Tekçi konum, geleneksel bilimsel normlarin ve yöntemlerin tüm bilimsel disiplinler için geçerli olması gerektiğini öne sürüyor. Bu bağlamda, doğa bilimleri tüm geçerli bilgi için model kabul ediliyor. Doğa ve sosyal (ve insan) bilimleri arasında bir ayrım yapılması gerektiğine karşı çıkıyor. Bu tekçi konuma göre esas olan, tüm bilimsel disiplinlerin nesnelerini ele alırken aynı tarz bir sorgulama sürecini izlemeleri gereği. Bilgi duyulardan gelmektedir ya da en azından doğrudan gözlemle bilgiye ulaşılabilir. Gerçek dünya bizim onu tanımlamalarımızdan ya da ona dair bilgilerimizden, değer yargılarımızdan, önceliklerimizden, duygusal durumlarımızdan bağımsızdır. Bu yüzden de nesnellik erişilebilir bir şeydir. Bilgiye ulaşmaya çalışanın yapacağı iş, nesnelliği içinde gerçekliği ortaya çıkarmaktır. Bu tekçi epistemoloji aynı zamanda amprisist/pozitivist olarak da adlandırılabilir. Davranışçı/bilişsel (*cognitive*) terapiler, farmakolojik ve sınıflandırmacı yaklaşımlar ve de göstermeye çalışacağım gibi -oldukça farklı bir düzeyde de olsa- klasik psikanaliz bu epistemolojiden beslenirler.

İkici konuma göreyse, sosyal (ve insan) bilimleri doğa bilimlerine hiç benzemezler. Sosyal bilimlerin nesnelerinin nitelikleri bilimsel ve nedensel açıklamadan çok yorumlama gerektirirler. İkici konum, doğanın ve kültürün, bil-

ginin nesnesi olarak yeterince ayırdedilebilir ve dolayısıyla farklı yöntemler ve açıklama biçimleri gerektirir olduğunu öne sürer. Son çözümlemede bilgi, bilenle bilinen arasındaki bir ilişkiye indirgenemez. Bilgi, kendini oluşturan (*self-constituting*) ya da toplumsal olarak oluşturulan bir etkinliktir. Bu yüzden bilen ve bilinen (bilginin öznesi ve nesnesi), aynı yerel (ve evrensel olmayan) anlam sisteminin işlevleridir. Sonuç olarak nesnellik erişilemez bir şeydir. Paradigmaların ve bilgi döngülerinin (*epistemic circles*) indirgenemez/ölçülemez (*incommesurable*) olarak kabul edilmesi gerekmektedir. İkici konum, sosyal bilimler için göreliliği (*relativism*) ve öznelliği öne çıkarmaktadır. Bu yüzden de yorumsamacı bir proje olarak da adlandırılabilir. Bu anlayışa göre, gerçek kendini bize ifşa etmez. Hiç bir şey kesin olarak varsayılamaz. Hiç bir şey verili (*given*) değildir. Her şey kurgulanmıştır (*constructed*). Psikanalitik anlamda, hasta ve terapist iki sesin bir düet oluşturması biçiminde düşünülür. Bu düette anlamlar tercüme edilir ve kurgulanır. Anlam kendinden menkul bir şey değildir. Yorumsamacı yaklaşımda, gerçek yalnızca sorgulandığı zaman cevap verir; anlam yalnızca belli bir anlam projesi bağlamında ortaya çıkar. Daha değişik bir şekilde söylersek, anlama faaliyeti mecburen hastanın söylediğinin genel anlamının ilk yorumuyla başlar. Gerçek ifşa edilmekten çok kurgulanır. Psikoterapide iki taraf kendilerini hastanın gizli, tuhaf ve tutarsız gerçeklerini ortaya döküp yeniden kurgulama yolunda ortak bir projeye adarlar. Buradaki gerçek tamamen öznel bir gerçektir, nesnellik erişilemezdir.

Klasik Psikanaliz

Psikanaliz başından itibaren birbiriyle çelişen iki epistemolojik konumun, amprisist/pozitivist ve yorumsamacı konumların yarattığı bir gerilimi bünyesinde taşımıştır. Freud'un bu konudaki tavrı hayli ilginçtir. Freud'un nihai amacı her zaman insanın psişik dünyasının kapsamlı teorisini[5] *(grand theory)* kurmaktı. Freud her zaman kişiliğin ve psikopatolojinin belirleyenlerini bulmaya çalıştı. Güdüsel enerji kaynaklarını, dürtüleri, psişik yapının parçalarını ve bunların aralarındaki çatışmaları tanımladı. Freud'a göre, belirlenimcilik *(determinism)* ve dolayısıyla nedensel açıklama, teorisini kurmak için gerekli koşullardı.[6]

---

5 Klasik psikanaliz insanın ruhsal yaşantısının farklı alanlarını açıklamak için fraklı alt-teorilere sahiptir: 1) Ruhsal dinamikleri açıklayan mekapsikoloji (dürtü teorisi), 2) kişiliğin alt-yapılarını açıklamak için yapısal teori, 3) ruhsal gelişimi açıklamak için psiko-seksüel gelişim teorisi, ve 4) terapi için klinik teori. Herhangi bir kapsamlı teorinin bu geniş ölçekli açıklama iddiası nedeniyle içsel gerilimlere ve tutarsızlıklara daha açık olduğunu, ama aynı zamanda dışsal ahenginin de herhangi bir tekil-alan teorisinden yüksek olduğunu düşünüyorum.

6 Freud'un bu belirlenimci yönelimini biçimlendiren faktörlerden bazıları şöyle sıralanabilir:

1. Ondokuzuncu yüzyıl fiziğinin Newtoncu paradigması: İlk başta Freud'un niyeti psikolojinin fizik gibi bir doğa bilimi şeklinde geliştirilmesiydi (Freud, 1985). Teorisini o zamanın bilim dünya-

Öyle görünüyor ki, yukarıda sayılan faktörlerin etkisiyle Freud ilk başta amprisist/positivist bir yaklaşım geliştirip insan ruhunun nedensel belirleyenlerini açıklayacak kapsamlı teorisini kurmaya girişti. Psikanalizin bir doğa bilimi olması gerektiğine inanıyordu ve ona başka bir temel aramaya ihtiyaç duymuyordu. İkici konumu tamamen reddetti.

> "Uzmanlaşmış bir bilimin... kendine özgü bir dünya görüşü kurması uygun değildir; bilimsel olanı kabul etmelidir ... evrenin açıklanmasının tekliğini ... akıl ve ruh aynen insan-olmayanlarda olduğu gibi bilimsel araştırmanın nesnesidirler" (Freud, 1933, pp.158-159).

Freud ve Geçmiş

Freud önceleri histerinin etyolojisinde çocuklukta gerçekten yaşanmış cinsel travmaların yattığını düşündü (Freud, 1896). Ancak Schimek'in (1975) ortaya koyduğu gibi, Freud'un teorisi hastalarının kendisine anlattıklarına dayanmıyordu.

> "Kadın hastalarının çoğunluğu bilinçte yeralan baştan çıkarma *(seduction)* anılarından değil de, Freud'un, çocukluktaki cinsel travmanın saptırılmış *(disguised)* ve dolaylı ortaya çıkısı olarak yorumladığı sıradan anılardan, düşüncelerden ve belirtilerden bahsediyordu" (Schimek, 1975, p.846).

Freud, Charcot'un histerinin kökeninde travma gören yaklaşımının etkisi altında, histerinin etyolojisini açıklamak için nedensel bir faktör arıyordu. Terapi sırasında histerik kadın hastalarının anlattıklarına dayanarak ve bunları yorumlayarak, geçmişte gerçekten *(actual)* olmuş çocukluk cinsel travmasıyla erişkinlikteki psikopatoloji arasında doğrudan bir bağlantı kuruyordu. Bu çıkarım aslında anıları, geçmişte olmuş gerçek olayların veya diğer deyişle olgusal gerçekliğin *(factual reality)* basit bir kaydı ya da kopyası olarak gören bir varsayıma dayanıyordu. Bu nedenle Freud, önceleri, bastırmayı *(repression)*

---

sında egemen olan Newtoncu paradigmayı kullanarak kurdu. Bu paradigmaya göre dünya madde ve enerjiden oluşmuştu ve enerji madde üzerine akarak onun önceden varolan yapısını değiştiriyordu. Bu parçacı *(elementistic)* ve mekanik bakış açısı teorisini aşırı derecede etkiledi. Freud'un ruh-beden ikiciliği ve alt-benden *(id)* kaynaklanan enerji kavramı Newtoncu paradigmanın klasik psikanaliz üzerine yansımalarından bazıları olarak görülebilir.

2. Darwinci evrim teorisi de Freud'un belirlenimci yönelimini destekledi. Darwin gibi Freud da insan doğası hakkında biyolojik bir bakış açısına sahipti. Kişiliğin ilkel parçası olarak tanımladığı alt-beni biyolojik olarak belirlenmiş dürtülerin bir toplamı ve enerji kaynağı olarak tahayyül etti. Bu anlamda, Darwin'inki gibi bir tür filogenetik (türlere dair) bir teori kurdu.

3. Tıp fakültesini bitirdikten sonra nöroloji ve fizyoloji alanında yaptığı çalışmalar da teorisini güçlü bir biçimde etkiledi. Klasik psikanaliz ruhsal bir teori olarak kabul edilmesine rağmen, Freud her zaman biyolojik bir temel olduğuna inandı.

kaldırarak olgusal gerçekliğe ulaşmak için bir terapi yöntemi olarak hipnozu kullandı.

Bir süre sonra, bütün histeriklerin çocukluklarında babaları (ya da başka biri) tarafından gerçekten cinsel tacize uğradıkları tezini sürdürmenin zorlukları karşısında Freud, baştan çıkarma *(seduction)* teorisini terketti. Ancak çocukluktaki cinsel yaşantıların önemine ve bunların nevrozlarda oynadığı nedensel role inanmaktan vazgeçmedi. Bilinçdışı anıların olgusal gerçekliği, bilinçdışı fantazilerin psişik gerçekliğiyle *(psychical reality)* yer değiştirdi (Freud, 1917). Psişik gerçeklik, temel bilinçdışı arzuların ve fantazilerin gerçekliğiydi. Freud burada yine evrensel (türe-özgü) bir mekanizma tanımlıyordu: Ruhsal-içi *(intrapsychic)* ve güdüsel olarak işleyen bir bilinçdışı ve onun fantazileri. Bu tanım, bireyin öznel gerçekliğinden çok başka bir tür nesnel gerçekliğe vurgu yapıyordu. Anılar fantazilerle yer değiştirmişti, ancak Freud'un nevrozun nedenini nesnel bir yapıyla açıklama amacı değişmedi. Fantaziler bireysel değil, türe özgüydü ve kaynakları içgüdülerde yatıyordu. Freud teorisini olgusal gerçeklikten (gerçek olayların anıları) psişik gerçekliğe (evrensel fantaziler) kaydırsa da, psişik gerçekliği olgusal gerçeklik üzerinden tanımlamaya devam etti. Çünkü fantazilerin içerikleri bir takım gerçek olaylarda temellenmek zorundaydı (Schimek, 1975). Böyle yaparak, nevrozun etyolojik faktörü olarak gerçek olayların anılarına verdiği önemi değiştirmedi, teorisine yalnızca bir ara mekanizma (düzey) ekledi: Evrensel fantaziler (psişik gerçeklik). Bu yeni anlayışta, gerçek olayların anıları önemini korudu, ama nevrozun doğrudan nedeni olarak değil de, evrensel fantazilere içerik veren amiller *(agent)* olarak.

Freud'un geç dönem yazılarından, kariyerinin sonlarında ilk konumuna dönme eğiliminde olduğu görülebilir. 1937'de şöyle diyordu:

> "Yeterince sıklıkta, bir nevrotik, korkunç bir olayın olmasını bekleyen bir bunaltı *(anxiety)* durumuyla sürüklendiğinde, aslında basitçe, zamanında korkutucu biçimde gerçekten olmuş bir olayın bastırılmış (bilince çıkmaya çalışan ama çıkamayan) anısının etkisi altındadır ... Bizim kurgumuz *(construction)* yalnızca kaybolmuş yaşantının bir parçasını geri getirdiği *(recover)* için etkilidir" (1937, s.265).

Bu iki konumun Freud'un klinik teorisine doğrudan ve güçlü yansımaları vardır. 1) Eğer gerçek olayların (çocukluktaki cinsel travma gibi) bastırılmış anıları daha sonra ortaya çıkan nevrozun gelişiminden sorumluysa, o zaman psikanalistin psikanaliz sürecinde hastaya bu anılarının geri getirilmesinde, yeniden keşfedilmesinde yardımcı olması gerekir. 2) Eğer psişik gerçekliğin bastırılmış fantazileri sorumlu ise, gerçek olaylar fantazileri içeriklendirdikleri için yine anıların geri getirilmesi gerekir. Yalnızca anıların geri getirilmesiyle, bastırılmış fantazilere ulaşılabilir. Böylece nevrozun nedeni ne olarak görülürse görülsün (anılar ya da fantaziler), bastırılmış çocukluk anılarının gün yüzüne (bilince) çıkarılması için bir tür arkeolojik kazı faaliyeti gösterilmesi gerekir

ve de bu faaliyetin, eğer başarılı olursa, kendi başına terapötik olduğu düşünülür.

O zaman Freud'un klinik teorisinin ana kavramı olan aktarımın *(transference)* çocukluk yaşantılarıyla ilişkilendirilerek tanımlanması şaşırtıcı değildir. Freud bilinçdışında korunmuş bir çocukluk imgesinin ya da fantazisinin doğrudan terapiste aktarıldığını varsaymıştır. Böylece aktarım aynı zamanda tarihsel bir olgu olarak da görülmüştür. Bu aktarım olgusundan kaynaklanan nevrozun, hasta-terapist ilişkisi için uygun bir ortam sağladığı ve terapötik değişim için gerekli olduğu düşünülmüştür. Öte yandan karşı-aktarım *(countertransferance),* terapistin hastaya olan aktarım tepkisi, terapi için önemli bir engel olarak görülmüştür. Çünkü terapistin tamamen nesnel ve yansız (ayna gibi) olması gerektiği kabul edilmiştir.

Şimdiye kadar göstermeye çalıştığım, baskın halde olsa da, Freud'un klinik teorisinin metapsikolojiye dayanan ilk bölümüydü. Diğer bölüm ise psikanalizi arkeolojik bir çabadan çok kurgulayıcı bir etkinlik olarak gören yaklaşımdır. Freud'un klinik teorisinde bu arkeolojik ve kurgulayıcı yönelimler arasında bir gerilim vardır. Freud önce yukarıda anlatılan amprisist/analitik paradigmayla teorisini temellendirdikten sonra, bu temeli metapsikolojisi için korurken, kariyeri boyunca terapi sürecinin kurgulayıcı (ve bir anlamda yorumsamacı) doğasına daha çok inanır oldu (Bouchard & Guerette, 1991). Son makalelerinden biri olan "Analizde Kurgulama"nın değişik yerlerinde Freud (1937), ampirisist ve yorumsamacı-kurgulayıcı bakış açılarını bir arada kullanmıştır. Freud önce şöyle der:

> "Aradığımız, hastanın unutulmus yıllarının güvenilir derecede benzer ve gerekli her bakımdan tamam bir resmidir" (s.258).

Bu formülasyon amprisist bir epistemolojiden ve tarihsel, olgusal hakikatin *(truth)* yeniden keşfedilmesi gereğine inançtan kaynaklanmaktadır. Ancak terapistin görevini tanımlarken yorumsamacı tezin ilk parçasını devreye sokmaktadır:

> "Onun [terapistin] görevi arkada bırakılmış izlerden unutulmuş olanı çözmek veya daha doğru bir deyişle onu [unutulanı] kurgulamaktır" (s.259).

Şimdiye dek bilinçdışında kalmış olan çocukluk döneminin acılı olayları bilince getirilir *(amprisism)* ya da kurgulanır (yorumsama). Freud, hem analistin hem de hastanın hatırlanan halkaları tamamlayarak veya birbirine geçirerek kurgulamaya hakları olduğunu önermiştir. Daha sonra Freud yanlış kurgulama riskini tartışır ve bir kurgunun doğru ya da kullanılamaz olduğuna yanlızca analize devam ettikçe karar verilebileceği sonucuna varır. Çünkü yalıtılmış bir kurgunun yalnızca bir öneri olarak değeri vardır. Verili bir kavrayışı onaylamak

ya da reddetmek için sınamanın (ya da söylemin) geri kalanını beklemek gerektiğine işaret eden yorumsamacı filozoflar da Freud'un bu vargısını paylaşmaktadırlar. Freud daha sonra şöyle devam eder:

> "Analistin kurgusuyla başlayan yol hastanın hatırlamasıyla sonuçlanmak zorundadır; ama her zaman bu noktaya varılmaz. Oldukça sık biçimde hastanın bastırdığını hatırlamasında başarılı olamayız. Bunun yerine, analiz doğru bir şekilde yapılıyorsa, hastada, yeniden ele geçirilmiş bir anı gibi aynı sonuca ulaşan kurgunun hakikatına dair temin edilmis bir inanç yaratırız." (Freud, 1937, pp.265-266).

Freud'un konuyla ilgili son sözü kabul edilebilecek bu pasaj açımlarsak: 1) Analizde ana amacımız hastanın bastırılmış anılarını (olgusal/tarihsel hakikat) hatırlamasını sağlamaktır. 2) Ancak, bir nedenle, bu duruma sıklıkla ulaşılamaz. 3) Bu duruma ulaşılamadığında, hastanın hatırlayamadığı anı gediklerini kurgulamaktan başka çaremiz yoktur. 4) Bunu doğru bir şekilde yaparsak, hastayı kurgunun hakikiliğine ikna edebiliriz. 5) Eğer durum buysa, kurgumuzla hastanın kendi hatırlamalarının eş değerde oldugunu söyleyebiliriz.

Bu pasajın psikanalitik teoriyi yorumsamacı/yeniden kurgulayıcı bir açıdan gözden geçirmekte bir başlangıç noktası olarak işlev gören bir kavşağı içerdiğini düşünüyorum. Yukarıdaki alıntının ilk bölümü tarihsel hakikatin gücüyle ilgili ampirisist tezi onaylarken, ikinci bölümü yorumsamadan kaynaklanan anlatısal kurgulamanın (narrative construction) gücüne işaret etmektedir. Ancak, Freud'un "kurgulama" kavramıyla Schafer (1976, 1982) ve Spence (1982) gibi çağdaş yorumsamacı psikanalistlerin "yeniden kurgulama" *(reconstruction)* kavramlarının epistemolojik temelde farklarına dikkat etmek gerekmektedir. Freud hastanın geçmişinin kurgulanmasından bahsederken bile, bir referans çerçevesi olarak olgusal/tarihsel bir hakikatin varlığına inanmayı sürdürmektedir. Freud'a göre tarihsel yorumlama yoluyla kurgulama, son kertede, hastanın gerçek geçmişinin savunmacı çarpıtmalarını ortadan kaldırmak için kullanılmalıdır ve de tarihsel yorumlama hastanın gerçek geçmişiyle uyumlu olmalıdır. Daha sonra ayrıntılı tartışacağım gibi, çağdaş yorumsamacı psikanaliz, klinik teorisini olgusal/tarihsel hakikat temeline gönderme yaparak inşa etmeyi reddeder (Spence, 1982). Freud muhtemelen, metapsikolojisi için "kurgulama" kavramının potensiyel çelişkili gücünün farkındaydı ve de bu yüzden onu tarihsel hakikat ile zorunlu bir ilişki içerisinde tanımladı. Freud, nedenselliğin kuramcısıydı ve nedensellik ona göre yalnızca tarihsel olabilirdi. Diğer bir deyişle, Freud'un "kurgulama"sı, her şeyin ötesinde tarihsel hakikatin hizmetindeyken, diğerlerinin "yeniden-kurgulama"sının tarihsel hakikatla hiç bir ilişkisi yoktur. Freud'un klinik teorisi içindeki bu gerilim, tekçi epistemolojik bir konumu tutmaya çalışırken bir kapsamlı teori inşa etmenin bedeli olarak görülebilir.

Şimdi, Freud'un bu yazının başında ortaya konan iki soruya verdiği cevapları

sıralayabiliriz: 1. EVET. Geçmiş, Şimdi'nin dolaysız nedenidir. Geçmişte olmuş gerçek olayların (tarihsel hakikat) bilinçdışına bastırılmış anıları (ya da fantazileri) şimdiki psikolojik problemlerin dolaysız nedenidirler. Başka şekilde söylersek, ayrı bir varlık/kategori olarak Geçmiş, Şimdi içinde hala yaşamaktadır. Bu yüzden, 2. EVET. Geçmiş kendi başına, hastanın şimdiki durumunu değiştirmek için kullanılabilecek terapötik bir araçtır. Geçmişin bastırılmış anılarının gün ışığına çıkarılması kendini anlamaya yol açar ve dolayısıyla terapötiktir. Hasta bu anıları hatırlayamazsa, o zaman analist, tarihsel yorumlama yoluyla hastanın geçmişini kurgulamak zorundadır. Ancak, "bizim kurgulamamız, yalnızca kayıp [bastırılmış] yaşantının bir parçasını geri getirdiği için etkilidir" (Freud, 1937, s.265). *Kısaca, Freud'a göre, tarihsel hakikatla tarihsel yorumlama çelişkili olabilecek kavramlar değildir, birbirlerini tamamlarlar.*

Freud ve insan belleği

Freud'un yukarıda anılan iki "evet" cevabıyla, insan bilişi *(cognition)*, özellikle insan belleği hakkındaki temel varsayımları arasında güçlü bir ilişki vardır. İç temel varsayımın ayırdedilebileceğini düşünüyorum:

1. Edilgen kayıt *(passive registration)* varsayımı: Algıların ve düşüncelerin (ve de anıların) içerikleri, özgün biçimlerinde, dış nesnelerin ve olayların dolaysız yansıması ya da tıpkısıdır. Aynen dürtü yatırımının *(cathexis)* biyolojik süreçlerde ve bedensel ihtiyaçlarda temellenmesi gibi, bilinçdışının içeriği de dış olayların edilgen bir şekilde kayıt edilmesiyle temellenir. Bu içerikler ilk başta kayıt edildikten sonra savunma mekanizmaları tarafından bozunuma uğratılabilirler. Ancak, savunma mekanizmaları psikanaliz yoluyla kaldırılabilirse, bilinçdışı içeriklerinin özgün biçimleri gün ışığına çıkarılabilir. 2. Nesnel temsil *(objective representation)* varsayımı: Birinci varsayım doğru ise, dışsal nesnelerin zihinsel temsilleri, bu nesnelerin tıpkısıdır. Dolayısıyla, bu zihinsel temsiller dışsal nesneler kadar nesneldirler.

3. Bozulmamış *(intact)* Geçmiş varsayımı: İlk iki varsayımın sonucu olarak, uzak geçmişe dair anılar - olgusal ya da psişik kökenli olsunlar - Şimdi içinde bozulmadan korunmaya devam ederler ve böylece şimdiki davranışın birinci dereceden belirleyeni olarak davranabilirler.

Kolayca görülebileceği gibi, bu üç temel varsayım birbirleriyle ileri derecede ilişkilidir ve kendi içlerinde tutarlıdır. Ancak dışsal tutarlılıkları, bu makalenin daha sonraki bölümlerinde gösterileceği gibi, oldukça tartışmalıdır.

Yorumsamacı psikanaliz

Daha önce de ifade edildiği gibi, yorumsamanın epistemolojik konumu doğa bilimlerininkinden tamamen farklıdır. Yorumsama, tekçi konumu ve dolayısıy-

la, ampirisist/pozitivist epistemolojiyi reddeder. Nedensel açıklama ve nesnellik ulaşılamaz, saçma hedeflerdir. Bunun yerine yorumla anlama ve öznelerarasılık *(intersubjectivity)* vurgulanır (Strenger, 1991). Yorumsamanın psikanaliz üzerine yansıması, psikanalizin geleneksel anlayışları için ciddi bir meydan okuma şeklinde karşımıza çıkmıştır. Örneğin, Freud'a tamamen zıt bir şekilde, Gill (1992) psikanalizin, fizik, kimya ve biyoloji gibi bir doğa bilimi değil de bir yorumsama bilimi, insani anlamların, yorumun bilimi olduğunu iddia etmiştir. Aynı şekilde, Schafer'a (1976) göre, psikanaliz, geçerlilik ölçütleri doğa bilimlerinden farklı olan bir yorumsama projesidir.

Yorumsama: Anlama bilimi

Yorumsama, kendisini, "anlama bilimi" olarak tanımlamaktadır. İlk başta, bu disiplin, metinlerin yorumu ve eleştirisiyle ilgili sorunlar ve yöntemlerle ilgili olarak ortaya konmuştur. Önceleri, anlamada "açıklama"nın rolüne karşı çıkarak, yorumsamanın bir yöntem olarak insan bilimlerini birleştirmede kullanılabileceği umulmuştur. Palmer'a (1969) göre, yorumsama sürecinin beş genel ilkesi şöyledir:

1. Yorumsama süreci, bariz *(self-evident)* olmayan bir gerçekliğin anlaşılması demektir. Bu anlama faaliyeti, saklı hakikatın ortaya çıkarılması ve kurgulanmasına eşdeğerdir. Söylem özgül bir dilsel anlama sahipken, bir terapist ve hastası için taşıyabileceği daha derin anlamlar neredeyse sınırsızdır ve bu derin anlamlar hasta kadar terapiste ve de söyleme bağlıdır. Örneğin, aynı rüya, her terapistin özgül dünyasına bağlı olarak farklı bir şekilde yorumlanacak ve yeniden kurgulanacaktır. 2. Anlamak, döngüsel diyalektik bir süreçtir. Buna bağlı olarak, yorumsama sürecinde mutlak başlangıç noktaları saptanamaz. Gerçekte, anlama süreci mecburen, hastanın dediklerinin genel anlamının ilk yorumuyla başlar. Diğer formülasyonlar bu ilk anlayışın üzerine inşa edilir. Bu yüzden, anlama süreci önceki sezgilere dayanır. Ve bu sezginin kendisi zaman içinde sorgulanacaktır. Yorumsama döngüsü budur.

3. Yorumsamaya bağlı anlama faaliyeti aynı zamanda geçicidir. Hastanın söyleminin anlamı terapistin sorduğu sorulara ve neyi duymak ve anlamak istediğine bağlıdır. Bu da sonuç olarak terapistin kuramsal yönelimi, çatışmaları, önyargıları, inançları, şimdiki beklentileri ve geçmiş tercihleri tarafından etkilenir. Nesnel ve öznel karşı-aktarım *(countertransference)* artık bir engel olarak görülmez. Karşı-aktarım, kaçınılmazdır, her zaman mevcuttur ve bir "anlam projesi" kurmaya yardım eder. Kurulan anlam projesinin anlatı *(narrative)* bağlamında verimli olup olmadığı ise ancak anlatı açımlandıkça anlaşılabilir. 4. Hastayı tamamen anlayabilmek için terapistin belli bir duyarlılığa sahip olması gerekir: Terapistin kendi iç dünyasıyla yakın bir ilişkide olması onu hastasıyla benzer bir konuma koyar. Terapistin, diğer bir insanın neler yaşayabileceğini

tahayyül edebilmek için kendi ihtiyaçları, arzuları ve tepki verme tarzları hakkında sahici bir farkındalığa sahip olması gerekir. Böyle bir kendini anlama hali olmadan, terapist, hastasının söylemindeki derin anlamı kavramasını sağlayacak insani gerçekliğin evrensel yapısıyla ilişki kuramaz. 5. Sahici *(authentic)* bir açıklığa sahip olmadan, terapist hastasını gerçekten anlayamaz. Terapistin dinlemek için belli bir istek geliştirmesi gerekir. Bu da ancak kendi önyargılarını sorgulayarak, hasta bir konuda bir şey aktarmadan o konuda bir şey bilmeyerek (ya da bildiğini varsaymayarak) olabilir. Eğer terapist kendi anlam beklentileri içinde kapalı bir şekilde kalırsa, hastanın sözel ve sözel-olmayan söylemindeki bir sürü olasılık farkedilmeden geçecek ve hasta tam anlamıyla anlaşılmamamış olacaktır.

Nedenler (cause) yerine sebepler (reason)[7]

Psikanalizin yorumsamacı versiyonu Geçmiş'le Şimdi arasında nedensel bir ilişkinin varlığını kabul etmez. Bu akıma göre, klinik anlatılar, tarihsel (veya bilimsel) hakikat adayları değil, ama terapide kullanılan değişim araçlarıdır (Schimek, 1975). Gerçek Geçmiş'i basitçe yeniden ortaya çıkarmak mümkün değildir (Spence, 1982). Geçmiş'e yönelik tüm anıştırmalar, "şimdi-ve-burada"yı dolaylı ve dirençli bir şekilde ima ediyor tarzında yorumlanmalıdır (Gill, 1984; Schafer, 1983). Klinik psikanalizde kazılarak gün ışığına çıkarılacak hiç bir şey yoktur. Geçmiş, Şimdi'nin bir ürünü olarak görülür.

Daha önce de hafifçe değinildiği gibi, yorumsamacı psikanalistlerin kalkış noktası, tarihsel hakikat ve tarihsel yorumlama kavramları (ya da daha genişletirsek, metapsikoloji ve klinik teori) arasında bir gerilim, hatta bir çelişki görmüş olmalarıdır. Böyle bir noktaya varmalarının ana nedenlerinden birinin Freud'un nevrozun nedensel etyolojik modelinin şimdiye kadar ampirik olarak doğrulanamamış olmasından kaynaklandığına inanıyorum. Çünkü bir süredir, başka bir eleştiri dalgası (Grunbaum, 1986),[8] psikanalizi, nedensel modelini ampirik olarak kanıtlaması yönünde zorlamaktadır. Psikanaliz amprisist/pozivist çerçevede tanımlanmaya devam ettikçe bu eleştirinin haklılığı sürecektir. Psikanalizin bu eleştiriye cevabı iki farklı çizgide gelişmiştir. Kimileri ampirik (uzunlamasına-*longitudinal*, kontrollu) araştırmaların önemini vurgulamaya başlarken kimileri de (yorumsamacılar), ilk başta metapsikolojiyi reddederek

---

7 Türkçede "neden" ve "sebep" kelimelerini genellikle eşanlamlı olarak kullanmamıza rağmen, bu yazıda kritik bir ayrıma işaret ediyorlar. "Neden *(cause)*, öznenin durumunu belirleyen ama öznenin şimdiki durumundan bağımsız, onun dışında bir varlığı olan, dolayısıyla "nesnel" etkenler için kullanılıyor. "Sebep *(reason)* ise öznenin durumunu belirlemekle birlikte, öznenin şimdiki durumundan bağımsız olmayan, dolayısıyla "öznel" etkenler için kullanılıyor.

8 Grunbaum (1986) analitik durumda elde edilen verilerin temiz (bulaşılmamış) olmasını sağlamanın imkansız olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, klinik çalışmalar kendi başına psikanalitik

klasik psikanalizin geleneksel epistemolojisini topyekün değiştirme yolunu tercih etmişlerdir. Böyle yaparak, ampirisizm kaynaklı eleştirilere bağışık bir klinik teori yaratmış görünmektedirler. Kısaca, yorumsamacı psikanaliz, psikanalizin klasik koordinatlarını (metapsikoloji) değiştirerek, onu yeniden formüle etme girişimi olarak görülmelidir. Örneğin, Arcaya'ya (1991) göre, yorumsamacı yaklaşım, ruhsal-içi *(intrapsychic)* varsayımsal yapılar (örneğin dürtü, içselleştirilmiş nesne gibi) yerine, fenomenolojik gerçeklik (örneğin dil) üzerinden hastanın durumunu tutarlı bir şekilde anlamak için kullanılmalıdır.

Strenger (1991), yorumsamacı psikanalitik anlayışın beş ana tezini şöyle sıralamaktadır: 1. Metapsikoloji bırakılmalıdır. 2. Psikanaliz kişisel-altı *(subpersonal)* terminolojiden sakınmalı ve yalnızca kişisel terimler kullanmalıdır. "Neden?" sorularına klasik psikanalizde yapıldığı gibi güdülere gönderme yapan isimlerle değil de, eylemlerin zarflaştırılmış tanımlamalarıyla cevap vermelidir. 3. Psikanaliz davranışı nedenler düzeyinde açıklamaz, çünkü ön görü (predict) gücü yoktur. Psikanaliz nedenler yerine sebepler *(reason)* düzeyinde açıklar. Sebepler neden değildir, çünkü nesnel değildirler, dünyayla değil, dünyanın zihinsel olarak nasıl temsil edildiğiyle ilgilenirler. 4. Psikanaliz anlamlarla ilgilidir. 5. İnsan davranışını yorumlamanın her zaman bir çok yolu vardır ve psikanaliz bunlardan yalnızca biridir.

Bu tezlerden de anlaşılabileceği gibi, teorik kaymanın ana eksenini nedenlerden sebeplere ya da diğer deyişle nesnellikten öznelliğe geçiş oluşturuyor. Bu kayma sanırım klasik psikanalizle onun yorumsamacı revizyonu arasındaki altta yatan en önemli farka da işaret ediyor. Klasik psikanaliz, bazı içsel tutarsızlıklarına rağmen, gelişim, kişilik ve klinik alt-teorileriyle birlikte bir kapsamlı teoridir. Oysa yorumsamacı psikanalizin kapsamlı teori olmak gibi bir iddiası yoktur. Ana amacın, diğer alanları (gelişim ve kişilik) dışarıda bırakıp içsel olarak tutarlı bir klinik teori inşa etmek olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, yorumsamacı psikanaliz kendini tek bir alanla sınırlayarak, bir kapsamlı teori inşa etmenin bedelini ödemekten sakınmaktadır.

Anlatısal hakikat/Anlatısal ahenk (coherence)

Daha önce belirtildiği gibi, yorumsamacı psikanalizin kalkış noktası tarihsel hakikatle tarihsel yorumlama (kurgulama) kavramları arasındaki gerilim/çelişkiydi. Yorumsamacılar psikanalizin nedensel ilişkilerle ilgilenmediğini, daha doğrusu ilgilenmemesi gerektiğini iddia ettikleri için, artık tarihsel hakikat

---

teorinin temelini oluşturamaz. Ancak psikanalizin yanlış olduğunu da söylememektedir. Eleştirisi, yalnızca psikanaliz uygulayarak teorinin geçerliliğinin çıkarsanamayacağıdır. Onun yerine, teorinin rehberlik ettiği klinik uygulamaların doğru olup olmadığını bilmek istiyorsak, ampirik (kontrollu, uzunlamasına ve deneysel) araştırmalar yapılması gerekir. Grunbaum, psikanalitik nöroz teorisini, çocukluktaki olaylarla nihai psikopatoloji arasında nedensel bağlantılar kuran bir dizi varsayım olarak görmektedir.

(Geçmiş'in gerçek olayları) şimdiki durumun nedeni olarak olarak görülemez.[9] Onun yerine, klinik psikanalizin bir tarihsel hayat *(life-historical)* disiplini olarak yeniden tanımlanmasını talep edilmektedir. Bu yaklaşımda ana amaç, hastanın geçmişiyle bugününü anlatısal bir ahenk üzerinden bütünleştirerek anlamlı bir hayat hikayesi (anlatısal hakikat) yaratmaktır (Schafer, 1983; Spence, 1982). Tarihsel hakikat anlamında değil de anlatısal hakikat anlamında Geçmiş'ten öğrenmenin mümkün olduğunu öne sürmektedirler.

Romanyshyn (1982), psikolojik olanın hastanın biyografisindeki ampirik olaylar değil de bu olayların bir hikaye örmek için biraraya getiriliş tazları olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla, olayların kendilerinden çok, onların anlatısal örgüsü psikanalizin alanına girmektedir. Aynı şekilde, Spence (1982) anlatısal hakikatle tarihsel hakikat arasındaki zıtlığa dikkat çekmektedir. Anlatısal hakikat pragmatik olarak etkiliyken, tarihsel hakikat nesnel ve olgusal olmasına rağmen, terapi şimdiki zamanda yapıldığı için ulaşılamaz ve yersizdir.

Bütünün parçalarıyla ilişkisinde olduğu gibi, anlatının basit kökensel *(genetic)* yorumlamalardan daha geniş olduğu öne sürülmektedir. Anlatı, fantazileri, anıları, travmatik olayları, içselleştirilmiş nesne ilişkilerini ve karakteri kuşatan hayat hikayesiyle ilgilidir ve bunlarla olgusal olayların, belirtilerin ve nesnel uyum derecesinin arasındaki bağlantıların kurulmasını sağlar. Basit kökensel yorumlama ise, tersine yalnızca tek bir olay kategorisiyle ilgilenir (Bouchard & Guerette, 1991).

Yorumsamacı psikanalizde tarihsel yorumlama, anlatısal hakikatin yeniden kurgulanmasına tekabül eder. Anlatısal hakikat de tamamen özneldir. Oysa klasik psikanalizde tarihsel yorumlama nesnel tarihsel hakikate ulaşmanın aracıdır. Bu radikal farka rağmen, her iki anlayış da tarihsel yorumlamadan bahsetmektedir. Bu anlamda, yorumsamacı psikanalizin de büyük ölçüde Geçmiş-yönelimli olduğu söylenebilir. Genel olarak yorumsama disiplininde böyle bir Geçmiş-yönelimlilik yok iken onun psikanalitik versiyonunda vardır. Bunun en bariz örneği Spence'in (1982) çalışmalarında görülebilir. Spence, hastanın geçmişinin anlatı düzeyinde yeniden kurgulanmasının terapi sürecini kolaylaştıracağını iddia etmektedir. Çünkü böyle bir yeniden kurgulama daha ahenkli ve anlamlı bir hayat hikayesi yaratacaktır. Spence göre daha örtük ama yeterince güçlü biçimde, Schafer da (1983, 1992) psikanalizde mümkün olan tek şeyin anlatısal tarihlerin (yeniden) kurgulanması olduğunu belirtmektedir. Schafer psikanalitik süreci, hastanın bugününe ve geçmişine dair hikayelerin kurgulanması, yeniden kurgulanması ve iç içe geçirilmesi *(telescoping)* olarak tanımlamaktadır. Schafer'a göre nesnel olgular yoktur, yalnızca hastanın ve analistin öznel kurguları vardır. Analist, hastanın anlatısındaki tekrarları saptayarak hem

9 Bu yüzden, Grunbaum'unki gibi ampirisizm temelli eleştirilerin yalnızca metapsikolojiye uygulanabileceğini, klinik teorinin ise bu tür eleştirilere bağışık olduğunu iddia edebilirler.

bugünün hem de geçmişin hikayelerini giderek daha ahenkli ve yoğun bir şekilde kavrar. Böylece aynı zamanda bilinçdışı zihinsel etkinliğin zamandışı karakteri de aktarımda şimdi-ve-burada ortaya çıkar. Analiz sürecinde beliren bir sürü olasılık arasında yapılan tercihler, analistin teorik eğilimi ve hastanın analistin müdahalelerine verdiği tepkilerce yönlendirilir. Anılarını algılarken ve kurgularken hastanın verdiği tepkiler şimdi-ve-buradadır. Schafer, şimdi-ve-buradayı vurgulamasına rağmen, hala hastanın şimdiki durumunu değiştirmek için anlatısal geçmişinin (yeniden) kurgulanması gereğinden söz etmektedir. Nesnel/korunmuş *(preserved)* bir geçmişin olmadığını ve Geçmiş'in Şimdi'nin icadı olduğunu düşünmekte, ama yine de bu icat edilmiş geçmişin (yeniden) kurgulanmasıyla terapötik bir değişime ulaşılabileceğini belirtmektedir. Öyle görünmektedir ki, Geçmiş, klasik psikanalizden yorumsamacı psikanalize geçildiğinde "olgu"niteliğini kaybedip "icat" olmuş, ama yine de terapötik bir araç olarak önemini korumuştur.

Yine bu makalenin girişinde sunulan sorulara dönecek olursak, yorumsamacı psikanalizin cevapları şöyle sıralanabilir: 1. HAYIR. Geçmiş, Şimdi'nin nedeni değil, ürünüdür. Psikanaliz, nesnel ve nedensel açıklamalar yerine öznel sebeplerle ilgilenmelidir. Sonuç olarak, klasik psikanalizde denilenin aksine, Geçmiş, Şimdi içinde ayrı bir varlık olarak yaşamamaktadır. Ancak, 2. EVET. Geçmiş , hastanın şimdiki durumunu değistirmede hala -ama farklı bir anlamda- terapötik bir araçtır. Kişisel geçmişin ahenkli bir anlatı haline dönüştürülmesi hastanın kendisini daha anlamlı bir düzeyde anlayabilmesi için gereklidir. Klasik psikanalizin aksine, "tarihsel hakikat" reddedilir ve "anlatısal hakikat"la ikame edilir. Hastanın geçmişine dair anlatısının yeniden kurgulanması anlamına gelen tarihsel yorumlamanın şimdiki durumu değiştireceği umulur.

Yorumsamacı psikanaliz ve insan belleği

Schimek (1975) yorumsamacı psikanalizin genel olarak insan bilişi ve özel olarak da insan belleği üzerine temel varsayımlarını özetlemiştir:

> "Freud'un sandığının aksine yalnızca anılar değil, şimdiki yaşantılarımızın algısı da edilgen, kamera-gibi bir kayıt olmaktan çok uzak biçimde, seçici olarak tanzim edilmekte ve tasarımlar *(schemata)*, güdüler, geçmiş yaşantılar tarafından anlamlandırılmaktadır. . . Analitik yorumlamalar geçmişi eskiden olduğu gibi yeniden kurgulayabilir mi? Freud'un yaklaşımının karşısına seçici kurgulama biçimindeki yorumlama kavramıyla çıkılabilir. Bir zamanlar yalnızca eylemler veya somut imgelem örüntüleri *(pattern)* biçiminde varolanlar arasında daha geniş ve daha soyut sembolik ilişkilerin ve yeni anlamların seçici kurgulanması. Belki de geçmiş yalnızca, bugünü biçimlendirmeye bir zamanlar yardımcı olduğu kadar vardır ve sürekli olarak bugün tarafından tekrarlayıcı veya yenilikçi olabilecek tarzlarda yeniden biçimlendirilmekte ve yeniden yaratılmaktadır." (s. 860, abç).

Freud'un bellek üzerine temel varsayımlarıyla karşılaştırmak üzere Schimek'e dayanarak şu varsayımlar sıralanabilir:

1. *Seçici işletim (selective processing) varsayımı*: Anıların ve algıların içerikleri dışsal nesnelerin ya da olayların doğrudan bir yansıması ya da tıpkısı değildir. Anılar ve algılar seçici olarak işlenir ve tanzim edilirler.

2. *Öznel temsil varsayımı:* İlk varsayım doğru ise, dışsal nesnelerin/olayların zihinsel temsilleri, dışsal nesnelerin/olayların tıpkısı değildir. Dolayısıyla bu temsiller nesnel değil özneldir - kişi tarafından yeniden kurgulanmışlardır. Bu yüzden zihinsel temsiller dış dünyada simgelediklerinden bir şekilde farklıdırlar.

3. *Yeniden kurgulanmış Geçmiş varsayımı:* İlk iki varsayımın sonucu olarak, uzak geçmişin anıları (olgusal ya da psişik kökenli olsunlar) Şimdi'de bozulmamış halleriyle bulunmazlar, onun yerine Şimdi tarafından sürekli yeniden kurgulanırlar.

Bellekle ilgili bu üç varsayım, Freud'unkine göre neredeyse tamamen zıt bir konumu yansıtmaktadır. Artık klasik ve yorumsamacı psikanalizin insan belleğiyle ilgili varsayımlarını bellek araştırmaları ışığında inceleyebiliriz.

Bellek araştırmaları

"Yeniden kurgulamak" ile "geri getirmek" arasında psikanaliz-içi geçen bu tartışmaya bilişsel psikilojinin insan belleği alanında yakın zamanlarda kaydettiği ilerlemeler ışığında bakmanın bazı açılımlar getirebileceğini düşünüyorum.[10] Bu makalenin ana tartışma konusu geçmişe dair kişisel anıların nasıl hatırlanıp işlendiği olduğu için bellek araştırmalarında bizi özellikle ilgilendiren bir alan var: Özyaşamsal bellek.

Özyaşamsal belleğin en çok kabul gören ve en özgül tanımı Brewer'a (1986) ait: Benlikle *(self)* ilgili bilgilerin belleği. Brewer'a göre benlik, yaşantılayan Ben *(ego),* benlik tasarımı *(schema),* ilgili kişisel anılar ve özyaşamsal olgulardan oluşuyor. Bu yaklaşımda merkezi rol benlik tasarımına veriliyor. Benlik tasarımı, benlikle ilgili genel bilgileri içeren bilişsel bir yapı olarak tanımlanıyor. Bu bilgilerin, dışarıdan alınan benlikle ilgili verilerle etkileşen bilinçdışı zihinsel yapılarda örgütlendiği düşünülüyor. Benlik tasarımı bir kez geliştiğinde muhte-

10 Ancak bu konuya girmeden önce bir noktayı vurgulamakta fyada var. Bilişsel yaklaşımlarla psikodinamik yaklaşımlar arasındaki en temel fark, insanın zihinsel işlevselliğinin farklı düzeylerini farklı bir hiyerarşiye tabi tutmaları olarak özetlenebilir. Psikodinamik yaklaşım için "duygulanım" *(affective)* ana belirleyici düzeyken ve biliş/davranış düzeyleri son kertede ona tabi iken; bilişsel yaklaşımlarda, adından da anlaşılabileceği gibi "biliş" asıl düzeydir ve duygulanım ona tabidir. Bu ana ayrım noktasında bilişsel psikolojiyle bir yakınlık hissetmesem de katkılarının psikodinamik bir çerçeveye tercüme edilemeyeceğini düşünmüyorum. Zaten son yıllarda bu iki anlayış arasında giderek artan bir yakınlaşma söz konusu.

melen çok yavaş değişiyor ve bu sayede kişiye zaman boyutunda belli bir tutarlılık sağlıyor.

Brewer'a göre, müteaddit defalar benzer yaşantılara maruz kalmak, o yaşantılar için genel bir imgenin (genel kişisel anılar) doğmasına yol açıyor. Genel kişisel anılar, ilgili algı sistemlerinin soyutlama özellikleriyle sınırlı. Aynı biçimde kişi kendisiyle ilgili yaşantılarla karşılaştıkça benlik tasarımı biçimleniyor. Buradaki varsayım, benlikle ilgili verilerin karmaşık bir bilgi alanı yaratması ve diğer alanlardaki veriler gibi genel bilgi yapıları biçiminde örgütlenmesi. Bu benlik tasarımı bir kez oluştuktan sonra kişinin algılamasını ve kendisiyle ilgili verileri hatırlamasını etkilemeye başlıyor ve kişinin kendisiyle ilgili eylem biçimlerinin belirleyicisi oluyor. Benzer biçimde Neisser (1986) şöyle diyor:

> "Hatırlama her zaman kurgusaldır. . . Ne kadar uydurduğunuz ve savsaklamaktan ne kadar memnun olduğunuz hatırlama anındaki durumunuza ve niyetlerinize bağlıdır. . . [Yeniden kurgulama] eylemi, benlik tasarımı ve anlatının tasarımsal gelenekleri tarafından güçlü biçimde etkilenir" (s.78).

Benlik tasarımı bellek çalışmalarına girdikten sonra özyaşamsal belleğin yeniden kurgulayıcı özelliğine vurgu yapan teorilerin etkinliği artmıştır. Özyaşamsal anıların soyutlama (kavramsallaştırma) yoluyla örgütlenebildiği olgusu da bu teoriler için ayrı bir destek olarak görülmektedir. Ross (1989), "benliğin örtük (implicit) teorileri" kavramını kullanarak özyaşamsal belleğin yeniden kurgulayıcı özelliğini vurgulayan anlayışı daha da geliştirmiştir. Ross'a göre insanların kendileriyle ilgili örtük teorileri vardır. Bu teoriler kişisel değişim ya da süreklilik konularında kişilerin sahip olduğu ilkelerin ve atfetme tazlarının tutarlılığını sağlarlar. İnsanlar bu örtük teorileri kişisel tarihlerini kurgulamak için de kullanırlar. Bu kurgulama süreci anıları hatırlarken hatalara yol açabilir. Benlik tasarımı kavramı, kendi başına, doğrudan gözlenebilir/ölçülebilir deneysel verilere dayanan geleneksel bilişsel psikoloji için radikal bir değişiklik olarak görülmelidir. Bir teorik kavram olarak benlik tasarımı, geleneksel yaklaşımın indirgemeci/amprisist sınırlarını aşmada elverişli bir araç olabilir. Dahası, benlik tasarımı, daha sonra tartışacağım gibi, psikodinamik bir çerçevede kişiliğin bilişsel parçası olarak da okunabilir. Bilişsel yönelimli psikologların çoğu artık kişinin geçmiş yaşantılarını işleyen benlik tasarımı diye bir yapının varlığını kabul etmektedir (Brewer, 1986; Markus,1977). Bu yapının ayrıca kişinin dikkat (Markus, 1977), algılama (Brewer, 1986), bellekte tutma *(retention)* (DiSibio, 1982), hatırlama (Barclay, 1986; Brewer, 1986; DiSibio, 1982; Neisser, 1986), değerlendirme (Greenwald, 1980) ve kavrayış yetilerini (DiSibio, 1982) denetlediği ve uyarladığı bildirilmiştir. Benlik tasarımı diye bir yapı varsa ve bu yapı çeşitli bilişsel süreçleri denetleyip uyarlıyorsa insan bilişinin yeniden kurgulayıcı bir doğası olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. İnsanı fotograf makinesine (hatta, konumuz dışında ama, bilgisayar) benzer bir şekilde tahayyül etmenin

pek gerekçesi yokmuş gibi görünüyor. İnsan geçmiş yaşantıları, mevcut durumu ve geleceğe dair beklentileri üzerinde temellenen benlik tasarımına dayanarak seçici bir şekilde dikkat ediyor, algılıyor ve hatırlıyor (Conway, 1990; Hirt, 1990). Ayrıca benlik tasarımı şimdi-ve-burada, şimdiki zamanda çalışan bir yapı. Yaşantıları şimdi-ve-burada süzüyor, uyarlıyor, yeniden kurguluyor ve yaratıyor.

Kısaca göz gezdirdiğim bellek çalışmaları Freud'un yukarıda sıraladığım bellekle ilgili birinci ve üçüncü varsayımlarını desteklemiyorlar. Freud'un edilgen kayıt ve bozulmamış geçmiş varsayımlarının tamamen yanlış olduğu söylenebilir. Bu varsayımlar için yorumsamacı psikanalizin geliştirdiği karşı tezler ise bellek çalışmalarıyla uyumlu görünüyor. Benzer biçimde, zihinsel temsillerin doğası ile ilgili ikinci varsayımlara bakıldığında, Lakoff'un (1988) gösterdiği gibi zihinsel temsillerin nesnel olamayacağı ve yaşantısal (öznel) olduğu görülüyor. Lakoff'a göre, Freud'un varsaydığı gibi dışsal gerçeklikle zihinsel temsiller arasında bir tekabüliyet ilişkisi yok ve bunun olduğunu savunan tekabüliyet *(correspondance)* teorisi yanlış. Zihinsel temsillerin dışsal gerçeklikteki karşılıklarına nesnel olarak tekabül etmemelerinin ana nedeni de insanın doğasında var olan ve tasarımlaştırma, sınıflandırma ve metafor gibi mekanizmaları kullanan imgesel yansıtma *(imaginary projection)* yeteneği. Ayrıca odaklama, tarama, üst üste bindirme, ön-plan/arka-plan kaydırmaları ve alan/nokta kaydırmaları gibi temel bilişsel süreçler de dışsal gerçekliğin öznel olarak yaşantılanmasına katkıda bulunuyorlar. Bu durum aynı zamanda hiç bir zihinsel sürecin matematiksel anlamıyla algoritmik[11] tarzda çalışmadığını da gösteriyor. Kısacası, klasik psikanalizden çıkarsadığım nesnel zihinsel temsiller varsayımının yanlış, buna karşılık yorumsamacı alternatifinin doğru olduğu ortaya çıkıyor.

Bazı açıklamalar

Bu yazıda şimdiye kadar klasik ve yorumsamacı psikanalitik yaklaşımların Geçmiş'le ilgili olarak üç noktada ayrıştıklarını göstermeye çalıştım: 1) Kapsamlı teori - tekil alan (klinik) teorisi karşıtlığı, 2) insan belleği hakkındaki temel varsayımları, 3) İki önemli konudaki konumları: a) Geçmiş'in Şimdi üzerindeki nedensel etkisi ve b) hastanın şimdiki durumunu değiştirmek için geçmişinin terapötik bir araç olarak kullanılıp kullanılamayacağı. Bu son bölümde makale boyunca sıralanan farklılıkların dolayımlandığı noktaları bir miktar açımlamak istiyorum.

---

11 Algoritmik: Sonuca/hedefe, doğru bir tarzda ulaşmayı garanti eden yol, yöntem.

Kapsamlı teori - tekil alan (klinik) teorisi karşıtlığı

Daha önce belirttiğim gibi, klasik psikanaliz bir çok farklı alanı içermesi anlamında kapsamlı bir teori iken, yorumsamacı psikanaliz kendini yalnızca tekil bir alanla (klinik alan) sınırlamış görünmektedir. Freud'un derdi yalnızca tutarlı bir klinik teori kurmak değil, aynı zamanda gelişimsel süreçleri ve kişilik yapısını da açıklamaktı. Bir teori ne kadar kapsamlı olursa içsel tutarlılığını sağlamak da o kadar zorlaşıyor. Freud bu bedeli ödedi ve örneğin tarihsel hakikatla tarihsel yorumlama arasındaki gerilimde olduğu gibi içsel tutarsızlıklarla malul bir teori geliştirdiği için eleştirildi. Yorumsamacı revizyon ise böyle bir bedel ödemekten kaçınmak için kendini yalnızca klinik alanla sınırladı. Görünürde yorumsamacı psikanalizin önerebileceği her hangi bir gelişim ya da kişilik teorisi yok. Bana öyle geliyor ki ulaşılması gereken asıl hedef, teorinin kapsamını daraltıp içsel tutarsızlıklara karşı bağışık hale getirmek yerine, kapsamdan ödün vermeden ilgili bütün alanları kucaklayabilecek olabildiğince tutarlı bir teorinin yaratılması olmalı. Açık ki çağımızın en etkili kapsamlı teorileri (Freud'un ve Marx'inkiler) bir süredir çekiciliklerini kaybettiler ve postmodern proje, kapsamlı teori ihtiyacına ciddi bir meydan okuma çabası icinde. Kapsamlı teoriler içinde bir çok tartışmalı ve/veya tutarsız noktaların olmasının bizi, her tür kapsamlı teori ihtiyacını reddetme noktasına götürmemesi gerektiğini düşünüyorum. Freud'u (ya da Marx'ı) beğenmeyebiliriz ama bireyin (ya da toplumun) tüm mümkün alanlarını kucaklama niyetlerinin hala peşinde koşmaya değer bir proje olduğuna inanıyorum. Psikanalizin radikal bir şekilde gözden geçirilmesi gerektiğini ve bu haliyle anlamlı bir kapsamlı teori olamayacağını düşünsem de, aynı zamanda, özellikle tamamlayıcı bir kişilik teorisi olmadan makul bir klinik teorisinin her hangi bir geliştirilme yolunu da göremiyorum.[12] Özetlersem, klinik teori anlamında klasik psikanalizden çok yorumsamacı yaklaşım bana daha cazip gelse de, yorumsamacıların hiç gündemlerinde olmayan Freud'un kapsamlı teori geliştirme niyetini paylaşıyorum.

İnsan belleğiyle ilgili temel varsayımlar

Daha önce Freud'un varsayımlarının insan bilişinin bağlantıcı *(associationistic)*/nesnelci tıpkılık *(copy)* teorilerine dayandığını ve bu yüzden yanlış olduğunu göstermiştim. Öte yandan, yorumsamacıların bellek varsayımlarının bellek çalışmaları tarafından büyük ölçüde desteklendiği de ortaya çıkmıştı. Bu durum yorumsamacı psikanaliz için büyük bir avantaj sağlasa da , aşağıda gös-

12 Gelişim teorisi, erişkinlerin psikoterapisinde kişilik teorisi kadar merkezi önemde olmamasına rağmen, bebek-çocuk psikoterapisi, çocuk yetiştirme, koruyucu ruh sağlığı ve eğitim gibi konularda kilit bir konum işgal eder.

termeye çalışacağım gibi bu avantajı teorilerine yansıttıklarını söylemek pek mümkün görünmüyor.

Bellek çalışmalarının bize gösterdigi en önemli nokta, bilişsel süreçlerimizi çeşitli düzeylerde yeniden kurgulayan benlik tasarımı denilen bir yapının (ya da yapıların) olması. Eğer bu doğruysa, bu yapıların kişinin zaman ve mekan boyutlarında bir şekilde tutarlı olarak davranmasını sağladığını söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, benlik tasarımı, kişinin bilişsel işlem (algılama, düşünme, vb.) tarzını belirleyen ana elemandır. Bu noktada, bilişsel psikolojinin "benlik tasarımı" kavramıyla, Shapiro'nun (1965) psikodinamik çerçevede tanımladıgı "tarz" *(style)* kavramı arasındaki benzerlik dikkate değerdir. Shapiro'ya göre tarz, "bir işlevsellik biçimidir" (1965, s.1). Bu genel işlevsellik biçimleri kişiliği (ya da karakteri) oluştururlar. Tarz, düşünme ve algılama, duyguları yaşantılama biçimlerini, öznel yaşantı ve etkinlik hallerini kapsar. Tarz, kişinin içinde yaşadığı tutarlı bir örüntüdür *(configuration)* ve de patolojik belirtilerin biçimlerini, savunma mekanizmalarını, uyum yetilerini belirler. Shapiro'nun "tarz" (ve de onunla bağlantılı olarak kişilik) kavramı duygulanım ve etkinlik hallerini de kapsadığı için benlik tasarımına göre çok daha geniştir, ama ikisinin de benzer rolleri vardır. İkisi de değişik yaşantılama hallerini denetleyen/uyarlayan/kurgulayan/belirleyen bir tür merkezi işlemci olarak görülürler.

Farklı bir bakış açısından ama benzer sonuçlara vararak Stern (1985), bilişsel psikolojiyle psikanalizin nasıl bağlantılandırılabileceğini göstermistir. Stern'e göre, ana benlik duyumunun *(sense of self)* farklı boyutları (amillik-*agency*, ahenk-*coherence*, duygulanımlılık-*affectivity*, süreklilik-*continuity*), epizodik bellekteki[13] genelleşmiş etkileşim temsillerini (İng.: RIGs-Representations of Interactions that have been Generalized) kullanarak tek bir düzenleyici öznel perspektif elde edilecek biçimde bütünleştirilirler. Epizodik bellek, gerçek zamanda gerçek hayat olaylarının taşındığı bellektir. Küçük farklılıklarla belli bir durum (örneğin yeme, oynama, gezme, vb.) için bir çok benzer epizod yaşandığında o durum için hemen bir genel epizod şekillenmeye başlar. Bu genelleme bir çok özgül anının soyutlamasıdır ve ortalama yaşantıyı gösterir. Genelleşmiş epizodlar potensiyel olarak anlamsal *(semantic)* belleğin parçasıdırlar. Stern'e göre bu genellenmiş, ortalama epizodlar dil öncesi *(preverbal)* dönemde de zihinsel olarak temsil edilebilirler. Bunlara "genelleşmiş etkileşim temsilleri" demektedir. Bu temsiller de daha üst bir soyutlama olan özbenlik *(core self)* temsilinin temel birimlerini oluştururlar.

Bilişsel psikolojinin "benlik tasarımı", Shapiro'nun "tarz-kişilik" ve Stern'un "genelleşmiş etkileşim temsilleri-benlik" kavramları arasında yabana atılma-

13 Epizodik bellek, tek tek olaylara dair (bir anlam yüklemeden, ne zaman, nerede ve, nasıl sorularını cevaplayarak) anıların depolandığı bellektir. Karşı kutupta tanımlanan semantik bellek ise anlamların depolandığı bellektir.

ması gereken farklılıklar olmasına rağmen, ortak niteliklerini dikkate alarak, kişisel geçmişin Şimdi'deki rolünü göstermeye çalışan bir tablo çizmek istiyorum.[14]

Genetik olarak belirlenmiş belli kapasiteler ve eğilimlerle dünyaya geliyoruz. Duyumsal-motor (sensory-motor) ve bilişsel alanlarda daha belirgin olan bu kapasiteler ve eğilimler bize başta ana-babamız olamak üzere diğer insanlarla ve çevremizle ilişki kurduğumuz, etkileştiğimiz bir çerçeve sunuyorlar. Bu etkileşimler dolayımıyla kişiliğimiz şekillenmeye başlıyor. En başta (ilk aylar, hatta haftalar) yalnızca doğuştan getirdiğimiz duyumsal-bilişsel aygıtı kullanıyorken; yaşantılarımız, psikolojik yapılarımızın doğmasına yol açıyor. Her benzer yaşantı, o tip yaşantı için genelleşmiş bir temsil oluşumuna neden oluyor. Bu temsiller, doğuştan gelen soyutlama ve imgelemsel yansıtma kapasitelerimiz yüzünden öznel bir lekilde yapılaşıyor. Bu temsillerin yaşantısal/kavramsal tarzda örgütlenmesi, genel işlevsellik biçimlerimizi (duygulanım, biliş ve eylemlilik hallerimizi) ve dolayısıyla kişiliğimizi şekillendiriyor. Bu anlamda kişilik, yaşantılarımızın basit bir toplamı değil, yüksek derecede soyutlanmış bir örgütlülüğü oluyor. Hayatımızın ilk aylarından itibaren kişiliğimizin ilkel nüveleri olan bu temsiller gelişmeye başlıyor. Geliştikçe ve kişiliğimizi kurguladıkça, tüm yaşantılar bu yeni yapı (kişilik) tarafından işlenmeye başlıyorlar.[15] Doğuştan getirdiğimiz duyumsal-bilişsel kapasitelerimiz ve eğilimlerimiz sahnede artık yalnız değildirler. Kişilik şekillendikçe işlevselliğimizin mümkün bütün alanlarına müdahale etmeye başlar. Kısacası kişilik yaşantılar tarafından kurgulanır ve kurgulandıkça da yaşantılarımızı yeniden kurgular. Bu diyalektik ilişki hayat boyu sürüyor, ancak zaman geçtikçe (kişilik daha da örgütlendikçe) yaşantıların kişiliği değiştirme olasılığı azalıyor.

Böyle bir kavramsallaştırmanın konumuz açısından en önemli sonucu Geçmiş'in Şimdi içinde sınırları belli bir kapsül halinde değil de içerilmiş, sindirilmiş ve yeniden kurgulanmış bir tarzda var olduğudur. Bu anlamda Geçmiş, Şimdi'den ayrılamaz. Bir örnek vermek gerekirse, geçmişte olmuş herhangi bir tekrarlayıcı travmatik yaşantı (örneğin çocuklukta olmuş cinsel taciz), bugün bu yaşantıların anısı hala nesnel ve ayrı bir biçimde varlığını sürdürdüğü için değil, başka süreçler dolayımıyla önemlidir. Bu süreçleri sıralarsak: 1) Bu yaşantılar, olay anında, maruz kalan kişi tarafından seçici olarak algılanırlar; bu yüzden de öznel bir tarzda kişilik yapısı içinde temsil edilirler. 2) Eğer bu yaşantının öznel algılanışı duygulanımsal (ve de bilişsel) düzeyde yeterince güçlüyse, kişilik gelişimi çarpıtılabilir[16] ve bir tür kendine yabancılaşmaya yol açа-

14 Bunu yaparken, bence en kapsamlı ve buradaki amacıma en uygun olması nedeniyle "kişilik" kavramını kullanmayı tercih ediyorum.

15 Burada "süreç", seçim ve yeniden kurgulama anlamında kullanılıyor.

16 Bu noktada Shapiro (1989 şöyle demektedir: "...çocukluktaki ruhsal çatışmanın kalıcı önemi, gelişimden ayrılmasında değil, gelişimi etkilemesinde yatar. Çocukluk çatışması bozulmamış ola-

bilir. 3) Bu yaşantının kişilik yapısına emilip temsil edilmesinden sonra artık yeni (çarpıtılmış) bir kişilik örgütlenmesiyle karşı karşıya kalırız. Bu yeni yapı da merkezi işlemci olarak çalışmaya devam eder ve duygulanım, biliş (hatırlama dahil) ve eylemlilik hallerini belirleme ve yeniden kurgulamada birinci dereceden rol oynar. Bu bakış açısından, travmatik olayların anıları gerçek olayların tıpkısı değil ama yeni kişilik yapısı tarafından yeniden kurgulanmış biçimleridir.[17] Tabii ki geçmişimize dair anılarımız var ve bunların geçmişizin anıları olduğunu biliyoruz. Buradaki kritik nokta, bu anıların nitelikleriyle olan ilişkimizin şimdiki kişilik yapımız tarafından belirlendiğidir. Bu düşünce çizgisi bizi şöyle bir sonuca vardırır: Şimdiki psikopatoloji, geçmişin değil, şimdiki kişilik yapımızın patolojisidir. Bu vargıyı akılda tutarak, şimdi makale boyunca değinilen iki temel soruya değişik bir cevap kombinasyonu önerebiliriz.

Geçmiş, Şimdi'nin nedeni olarak görülebilir mi?

Daha önce gösterildiği gibi, bu soruyu Freud olumlu, yorumsamacı psikanaliz ise olumsuz bir şekilde cevaplamaktadır. Klasik psikanalize göre Geçmiş, Şimdi'nin dolaysız nedenidir. Geçmiş, ayrı bir varlık/kategori olarak Şimdi içinde halen canlılığını korumaktadır.

Yorumsamacı psikanalize göre ise Geçmiş, Şimdi'nin nedeni değil ürünüdür. Geçmiş'in Şimdi içinde ayrı bir varlığı yoktur.

Daha fazla uzatmadan bu noktada Freud'un konumunun açıkça yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Makale boyunca gösterilmeye çalışıldığı gibi, Geçmiş'in Şimdi içinde ayrı bir canlılığı olmadığı için, Şimdi'nin dolaysız nedeni olarak da görülemez. Öte yandan ilk bakışta yorumsamacı konum daha makul gibi gözükse de, nedenlerle sebepler arasında yaptıkları ayrım çok ikna edici gözükmemektedir. Nedenler de öznel olabilir ve istisnası olmayan nedensel yasalar ortaya koymadan da belli bir nedensellikten bahsetmek mümkün olabilir. Sebepler neden olarak görülebilir demek, psikanalizdeki açıklama tarzlarının doğa bilimlerinden önemli farklılılar gösterdiğini ihmal etmek anlamına gelmez (Strenger, 1991). Çözüm olarak, Geçmiş'in Şimdi'nin dolaylı bir nedeni olduğu söylenebilir.[18] Çünkü Geçmiş, Şimdi içinde emilmiş, sindirilmiş ve yeniden kurgulanmış haliyle vardır.

---

rak korunmaz, ama gelişimi geri döndürülmesi kolay olmayan biçimlerde çarpıtabilir" (s. 173). Shapiro'nun çocukluk çatışmaları üzerine söylediklerinin çocukluk travmaları için d egeçerli olduğunu düşünüyorum.

17 Açık ki yeniden kurgulama her zaman çarpıtma anlamına gelmez. Yeniden kurgulanmış gerçek olayların anıları bu gerçek olaylara tamamıyle uyabilir de. Ama bu bir çok olasılıktan sadece bir tanesidir.

18 Geçmiş, Şimdi'nin dolaylı nedenlerinden yalnızca bir tanesidir. Diğerleri arasında, daha önce belirtildiği gibi, biyolojik ve genetik olarak belirlenmiş duyumsal/bilişsel kapasiteler ve gelişim/olgunlaşma süreçleri vardır. Her biri dolaylı bir neden olarak görülmelidir.

Geçmiş, hastanın şimdiki durumunu değiştirmede terapötik bir araç olarak kullanılabilir mi?

Bu makalede karşılaştırılan iki psikanaliz okulu da, içerikte farklılaşsalar da bu soruya olumlu cevap vermektedirler. Klasik psikanalize göre, Geçmiş kendi başına, hastanın şimdiki durumunu değiştirmek için kullanılan terapötik bir araçtır. Geçmişin bastırılmış anılarının tekrar kazanılması hastanın kendini anlamasına yol açar ve bu sürecin tedavi edici olduğu düşünülür. Hasta bu bastırılmış anıları hatırlayamazsa, o zaman analistin tarihsel yorumlamayla hastanın geçmişini kurgulaması gerekir. Yorumsamacı psikanilize göre de Geçmiş hala terapötik bir araçtır, ama farklı bir anlamda. Yeniden kurgulanarak anlatısal olarak ahenkli bir hale getirilmiş olan kişisel geçmişin daha anlamlı bir düzeyde hastanın kendisini anlamasına yol açtığı düşünülür. Klasik psikanalizin tersine, tarihsel hakikat reddedilir ve anlatısal hakikatla yer değiştirir. Anlatısal geçmişin yeniden kurgulanması anlamında tarihsel yorumlamanın hastanın şimdiki durumunu değiştireceği umulur. Makale boyunca yaptığımız gezintiler dikkate alındığında, Freud'un bu ikinci sorudaki konumunun da temelli yanlış olduğu görülmektedir. Yorumsamacı psikanalizin konumunu eleştirmek içinse biraz daha fazla çabaya gerek vardır.

Yorumsamacı psikanalizin önde gelen temsilcilerinden Schafer (1992) psikoterapi sürecini şöyle özetlemektedir: Anı bloklarının ortadan kaldırılması veya yerinin değiştirilmesi, çarpıklıkların düzeltilmesi, hayat olaylarının bir düzene sokulması ve ahenkli bir hayat hikayesinin yaratılması. Farklı çerçevelerde de olsa, klasik ve yorumsamacı psikanalizlerin paylaştığı ortak payda geçmiş-yönelimli olmalarıdır. Tedavi edici olan, klasik psikanalizde bastırılmış anıların tekrar kazanılması ve/veya kayıp anı zincirlerinin kurgulanmasıyken, yorumsamacı psikanalizde ise hastanın anlatısal geçmişinin yeniden kurgulanmasıdır. Burada bir neden-sonuç karışıklığı olduğunu düşünüyorum. Daha önce belirtildiği gibi, şimdiki psikopatoloji, geçmişin (tarihsel veya anlatısal) değil, şimdiki kişilik yapısının patolojisidir. Bu bakış açısında, anlatılar da şimdiki kişilik yapısının ürünüdürler. Bu yüzden anlatı değişiklikleri kişilik değişimine yol açmaz, tersine kişilik değişimi anlatı değişimine yol açar. Bu anlamda tedavi edici olan, hastanın şimdi-ve-burada kendisini anlamasına, farketmesine yol açan kişilik değişimidir. Anlatının anlamlı bir şekilde yeniden kurgulanması da o zaman, kişilik değişiminin bir yan ürünü olarak görülebilir. Yoksa yorumsamacı psikanalizin yüzleşmesi gereken oldukça güçlü eleştiri noktaları mevcuttur:

1. Yorumsamacı eğilim göreliliğe ve pragmatizme tamamen açık bir görünüm arz etmektedir. İçsel anlatısal ahenk uğruna, dışsal ahenk gözardı edilmekte ve bundan da "her şey mümkün" gibi müphem bir sonuç çıkmaktadır (Grunbaum, 1984). Yeniden kurgulanan ve yorumlanan her şey eşit değerde olamaz (Chessick, 1991). Bu yüzden de yorumsamacılara getirilebilecek en

önemli eleştirilerden biri, projelerinin psikoterapiyi yalnızca bir "ikna etme" faaliyeti olarak göstermeye açık olmasıdır. Bu nedenle Bouchard ve Guerette (1991) yorumsamacı yaklaşımla didaktik tarz terapiler arasında geçirgen bir sınır olduğunu vurgulamışlardır. Benzer biçimde Shapiro (1989) haklı olarak sormaktadır:

> "Eğer hasta, terapistin bir yorumu üzerine ëbunu bana inandığınız için mi yoksa benim buna inanmamın iyi olacağını düşündüğünüz için mi söylüyorsunuz?' diye sorarsa terapist ne cevap verecektir?" (s. 168).

2. Yorumsamacı yalnızca hastanın içsel anlatısal ahengiyle meşgul olduğundan hastanın olası bilinçdışı manipulasyonlarına karşı korunaksızdır (Bouchard & Guerette, 1991).

3. Yorumsamacı yeniden kurgulama, hastanın hikayesinden kaçabilme yolları önermeden ve hikayenin yetersizlikleriyle uğraşmadan veya gedikleri düzeltmeden yalnızca hikayenin basitçe genişletilmesi tehlikesiyle karşı karşıyadır (Bouchard & Guerette, 1991).

4. Stern (1985), psikanalizin anlatısal ya da sadece dilsel uğraş olarak görülmesi halinde teorik ve pratik olarak hiç bir işe yaramayacağını belirtmiştir. Stern'e göre böylesi yaklaşımların dil-öncesi, sembol-öncesi sorunlar söz konusu olduğunda yapabilecekleri hiç bir şey yoktur.

Öyle görülüyor ki insan hafızası üzerine olan varsayımları doğru olmasına rağmen yorumsamacı psikanalistler bu avantajlarını klinik teorileri üzerine yansıtamamakta, Freud'un geçmiş-yönelimliliğini değişik bir biçimde korumakta ısrar etmektedirler. Aynı biçimde bu iki eğilim de süreçlerden (hastanın nasıl davrandığı/olduğu) çok içeriğe (hastanın ne dediğine) odaklanmaktadırlar.

Özet olarak, iki temel sorumuzu klasik ve yorumsamacı psikanalizlerden farklı bir tarzda cevaplamak mümkün gözükmektedir. Geçmiş, Şimdi'nin yalnızca dolaylı bir nedenidir. Dolaylı da olsa hala bir nedensellik taşıdığı için özellikle gelişimle ilgili teorilerde/araştırmalarda dikkate alınması gereklidir. Ancak dolaylı olduğu için hastanın şimdiki durumunu değiştirmek için terapötik bir araç olarak kullanılamaz. Makul bir klinik teori şimdi- ve süreç-yönelimli olmalıdır, çünkü kişilik şimdiki zamanda işlemektedir. Diğer bir deyişle, bir kapsamlı teori, farklı alt-teorileri için farklı epistemolojik konumlara sahip olması anlamında çoğulcu olabilir. Freud'un mekanistik belirlenmeci modeli değil ama, daha gevşek ve daha karmaşık, çok faktörlü belirlenmeci modeller, gelişimsel ve uzunlamasına *(longitudinal)* araştırmalarla sınanabilir. Ancak bu tür bir belirlenmeci/nedensel açıklamanın, fenomenolojik bir anlama faaliyeti gerektiren hastanın şimdiki durumunu değiştirmede bize yardımcı olmayacağı unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

Arcaya, J.M. (1991). Between object relations and drive theory: Hermeneutical psychoanalysis. *Psychoanalysis and Psychotherapy*, 9:33-44.

Barclay, C.R. (1986). Schematization of autobiographical memory. In D.C. Rubin (Ed.), *Autobiographical Memory*. New York:Cambridge University Press.

Bouchard, M.A. & Guerette, L. (1991). Psychotherapy as a hermeneutical experience. *Psychotherapy*, 28:3, 385-394.

Brewer, W.F. (1986). What is autobiographical memory? In D.C. Rubin (Ed.), *Autobiographical Memory*. New York: Cambridge University Press.

Chessick, R.D. (1991). The role of hermeneutics in psychoanalysis: A discussion of Dr. Arcaya's paper. *Psychoanalysis and Psychotherapy*, 9:1, 45-50.

Conway, M. (1990). On bias in autobiographical recall: Retrospective adjustments following disconfirmed expectations. *Journal of Social Psychology*, 130(2), 183-189.

DiSibio, M. (1982). Memory for connected discourse: A constructivist view. *Review of Educational Research*, 52(2), 149-174.

Freud, S. (1895). Project for a scientific psychology. In J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, Vol. 1. Londra: Hogart Press.

Freud, S. (1896). The aetiology of hysteria. *Standard Edition*, 3: 189-221. Londra: Hogart Press.

Freud, S. (1917). Introductory lectures on psychoanalysis. *Standard Edition*, 16. Londra: Hogart Press.

Freud, S. (1933). New introductory lectures on psychoanalysis. *Standard Edition*, 22: 5-182.

Freud, S. (1937). Constructions in analysis. In J.Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, Vol. 21. Londra: Hogart Press.

Gill, M. (1984). Psychoanalysis and psychotherapy: A revision. *International Review of Psychoanalysis*, 11:161-179.

Gill, M. (1992). Merton Gill speaks his mind. *International Journal of Communicative Psychoanalysis and Psychotherapy*, 7:1, 27-33.

Greenwald, A.G. (1980). The totalitarian ego: Fabrication and revision of personal history. *American Psychologist*, 35, 603-618.

Grunbaum, A. (1986). Precis of the foundations of psychoanalysis. *Behavioral Brain Sciences*, 9:217-284.

Hirt, E.R. (1990). Do I see only what I expect? Evidence for an expectancy-guided retrieval model. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58(6), 937-951.

Lakoff, G. (1988). Cognitive semantics. In U. Eco, M. Santambrogio,& P. Violi (Eds.), *Meaning and mental representations*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 119-154.

Lamm, L.J. (1993). *The idea of the past*. New York: New York University Press.

Markus, H. (1977). Self-schemata and processing information about the self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 63-78.

Neisser, U. (1986). Nested structure in autobiographical memory. In D.C. Rubin(Ed.), *Autobiographical memory*. New York: Cambridge University Press.

Palmer, R. (1969). *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Romanyshyn, D. (1982). *Psychological life: From science to metaphor*. Austin: University of Texas Press.

Ross, M. (1989). Relation of implicit theories to the construction of personal histories. *Psychological*

Review, 96, 341-357.

Schafer, R. (1976). *A New Language for Psychoanalysis.* New Haven: Yale University Press.

Schafer, R. (1982). The relevance of the "here and now" transference interpretations to the reconstruction of early development. *International Journal of Psychoanalysis,* 63: 77-82.

Schafer, R. (1983). *The Analytic Attitude.* New York: Basic Books.

Schafer, R. (1992). *Retelling a life: Narration and dialogue in psychoanalysis.* New York: Basic Books, Inc.

Schimek, J. (1975). The interpretation of the past: Childhood trauma, psychic reality and historical truth. *Journal of American Psychoanalytic Association,* 23, 845-65.

Shapiro, D. (1965). *Neurotic Styles.* New York: Basic Books, Inc.

Shapiro, D. (1989). *Psychotherapy of Neurotic Character.* New York: Basic Books, Inc.

Spence, D.P. (1982). *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis.* New York Londra: W. W. Norton & Company.

Stern, D.N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology.* New York: Basic Books, Inc.

Strenger, C. (1991). *Between Hermeneutics and Science: An Essay on the Epistemology of Psychoanalysis.* Madison, Connecticut: International Universities Press.

Comprasion of classical and hermeneutical psychoanalyses on their views of past

The assumption that our past determines/shapes our current situation is generally accepted not only by layperson but also by many schools of psychotherapy including classical psychoanalysis of Freud. Yet during the development of psychoanalytic theory, there has been an ongoing debate about the role of past in psychotherapy. Two main questions can be identified regarding this debate:

1. Can "past" be seen as the cause of "present?"
2. Can "past" be a therapeutic tool in changing patient's current situation?

Different answers (and answer combinations) to these two questions reflect quite contrasting positions within psychoanalysis. For the purposes of this article, hermeneutic psychoanalysis is compared with classical psychoanalysis since the former represents the most challenging position to the classical theory by trying to stay within psychoanalysis. Freud's classical theory answers both questions positively whereas its hermeneutical contemporary revision says a strong "no" to the first question and a different "yes" to the second one. To classical psychoanalysis: 1) Past is the direct cause of present. Unconsciously repressed memories of actual past events (historical truth) are the direct causes of current psychological problems. That is why, 2) past by itself is a therapeutic tool in changing patient's current situation, in the sense that recapturing these repressed memories of past leads to self-understanding, and thus they are curative. If the patient cannot recapture these repressed memories, then, analyst has to, via historical interpretation, construct patient's past. Yet, "our construction is only effective because it recovers a fragment of lost experience" (Freud, 1937, p.265). In short, to Freud, the concepts of "historical truth" and "historical interpretation" is not at all contradictory, but complementary. To hermeneutical psychoanalysis, on the other hand: 1) Past is not the cause of present. Instead it is a product of present. Yet, 2) past is still a therapeutic tool

in changing patient's current situation, in a different sense that a narratively coherent personal past that is reconstructed leads to a more meaningful self-understanding. Contrary to classical psychoanalysis, the concept of historical truth is rejected, and is replaced by narrative truth. It is expected that historical interpretation, in the sense of reconstruction of narrative past, will change patient's present situation.

In this article, I first demonstrate the contrasting epistemological positions of these two approaches, by highlighting unitarian and dichotomist epistemologies. Showing and criticizing how they substantiate their answers on epistemological and clinical grounds, it is attempted to discuss the issues of metapsychology vs. clinical theory, historical truth vs. narrative truth, recovery vs. (re)construction of past, and historical interpretation, and their places in both approaches. Within this context, the underlying assumptions on human memory of these two approaches are also inferred: 1) Passive vs. active registration, 2) Objective vs. subjective representation, and 3) intact vs. reconstructed past. These assumptions then are evaluated under the light of relevant contemporary memory research of cognitive psychology. It is concluded that research on autobiographical memory does reject Freud's assumptions on human memory while supporting those of hermeneutical psychoanalysis.

There seems to be three main differences between classical and hermeneutical psychoanalyses: 1) Grand theory vs. single domain (clinical) theory, 2) Their underlying assumptions on memory, 3) Their positions on the two crucial issues: a. The causal effect of past on present, b. Past as a therapeutic tool in changing patient's current situation. It is also emphasized that, despite their contrasting positions and having differing intentions, both approaches are past-oriented and contend-focused, as opposed to being present-oriented and process-focused. After examining strengths and weaknesses of both approaches on these issues and relying on the commonalities of three different sources ("style-personality" of David Shapiro, "RIGs-self" of Daniel Stern, and "self-schema" of cognitive psychology), I attempt to propose a different answer combination to the two main questions of this article: Past is just an indirect cause of present. Since it is still a cause, it is important to consider it in developmental studies/theories; yet since it is indirect, it cannot be used as a therapeutic tool in changing patient's current situation. A reasonable clinical theory should be present- and process-oriented, because personality functions in present tense. To put it differently, a grand theory may be pluralistic in the sense of having different epistemologies for its different subtheories. Not Freud's mechanistic determinist model, but relatively loose and multifactorial/complex deterministic models can be tested in [empirical] developmental/longitudinal studies, with being aware of that this kind of explanation does not help us in changing adult patient's current situation, which requires a phenomenological understanding.

Kaşkaylar ve Kürtler: İki kitap temelinde Orta Doğu'da aşiret-devlet ilişkileri üzerine bir karşılaştırma denemesi

*Tayfun Atay**

Orta Doğu'da aşiret örgütlenmeleri pek çok bakımdan belli özgünlüklere sahip olarak ortaya çıkmaktadırlar. Bunlar arasında en kayda değer olanlardan biri, geçmişten günümüze değin bölgedeki aşiretlerin kendilerini çevreleyen devletlerle olan ilişkilerinde belirginlik kazanmaktadır. Bu bağlamda dikkati çeken nokta, Orta Doğu'da gerek tarihsel süreç içerisinde gerekse bugün, devlet ve aşiret oluşumlarının birlikte varlık göstermeleri, birlikte gelişmeleri ve evrilmeleridir. Bir başka deyişle, Orta Doğu'da "aşiretler tarihsel dönemler boyunca devletler ve onların temsilci unsurlarından uzakta, ücra köşelerdeki 'ilkeller'in izole grupları olmamış, daha ziyade aşiretler ve devletler tek bir sistem halinde yekdiğerinin ortaya çıkmasına ve sürekliliğine imkân vermişlerdir" (Tapper 1983: 4). Kuşkusuz bu sav, bölgede uygun zaman ve zeminlerde küçük kabile örgütlenmelerinin görkemli imparatorluklara doğuş verdikleri şeklindeki tarihsel gerçeği yadsımamaktadır (Beck 1986: 14). Bununla birlikte, insan toplumsal örgütlenmelerinin tarihsel evrimini geri dönüşsüz biçimde kabile/aşiret birimlerinden devlete doğru çizen ve yaygın biçimde kabul gören yaklaşımın karşısında yer almaktadır (Van Bruinessen 1978: 148-149).

Devlet-aşiret ilişkisi ve etkileşiminin bu durumu Orta Doğu'da neredeyse bir genel karakteristik olarak belirmekteyse de bunun her yerde tamamıyla benzer bir görüntü verdiğini söylemek mümkün değildir. Aksine belli toplumsal coğrafyalarda bu bakımdan farklılıklar da izlenebilir. Bu çerçevede, bir aşiret toplumu ile onu çevreleyen devlet(ler) arasındaki ilişkileri aydınlatan çalışmaların karşılaştırmaları üzerinde yoğunlaşmak, konunun daha iyi anlaşılmasına ışık tutabilecektir.

Eğer Lois Beck'in "İran Kaşkayları" (*The Qashqa'i of Iran, London, 1986*) adlı

(*) Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü.

kitabı Martin Van Bruinessen'in "Ağa Şeyh ve Devlet" (*Agha, Shaikh and State, Rijswijk, 1978*) adlı çalışması ile birlikte ele alınırsa, her iki kitap arasında hem yukarıda belirlenmiş devlet-aşiret içiçeliği bağlamında hem de metodolojik açıdan dikkati çeken benzerlikler gözlemlemek mümkün olacaktır. Aşiret düzeyinde örgütlenmiş toplumsal ortamlarda iç (yerel/yöresel) ve dış (bölgesel/konjonktürel) iktidar ilişkilerini ortaya sermeyi amaçlayan bu iki çalışma, bize üzerinde odaklaştıkları toplumların tarihsel arkaplânlarını sunmakta ve "sosyal antropolojik" perspektiften onların toplumsal yapılarının analizine girişmektedirler. Araştırıcılar çalışmalarında veri toplarken aynı antropolojik yöntem ve teknikleri (alan çalışması ve katılarak gözlem) kullanmış, bunlar temelinde ortaya çıkan verilere dayanarak aşiret örgütlenme biçimlerini açıklamaya girişmişlerdir. Ayrıca her iki araştırıcı da bu toplumlarda söz konusu geçmiş deneyimler ile bugüne değgin gerçeklikler arasında geçerli bağlantıları kurmak için tarihsel kaynaklardan yoğun biçimde yararlanmışlardır. Bu nedenle yaptıkları çalışmalar aşağı yukarı eşit derecede hem tarihsel hem de antropolojik bir nitelik arz etmektedir. Dahası, ilginç bir şekilde, her ikisi de incelemelerini, yakın geçmişte yer alan ve ele aldıkları topluluklarla ilişkili iki ayaklanmanın (Van Bruinessen'in kitabında 1925 Şeyh Said İsyanı ve Beck'in kitabında İran İslâm Cumhuriyeti'ne karşı Kaşkay ayaklanması) değerlendirmesiyle tamamlamaktadırlar.

Bununla birlikte söz konusu benzerliklerin her iki çalışmanın "biriciklik"lerini yok edecek ölçüde olmadığını, benzerlikler kadar böylesi bir karşılaştırmayı anlamlı kılacak nitelikte farklılıkların olduğunu da hemen belirtmekte yarar vardır. Zaten yukarıda zikredilen benzerliklerin önemi, bunların her iki kitap üzerine karşılaştırmalı bir değerlendirme yapmaya temel oluşturan bir ortak paydayı bize sağlamış olmalarından kaynaklanmaktadır.

Geçtiğimiz yıllarda Türkçeye de kazandırılmış olan Martin Van Bruinessen'in *Agha, Shaikh and State - On the social and political organization of Kurdistan* adlı kitabı[1] ana olarak geçmişte ve yakın dönemlerde (1970'lerin sonuna değin) Kürt toplumunda iktidar ilişkilerinin biçimlenmesini ve çeşitli boyutlarını ele almaktadır. Bu çerçevede kitabın ilgisi, Kürtlerin bulunduğu bölgelerde aşiretler, dinsel kurumlar/örgütlenmeler ve devletler arasındaki etkileşimlerin dinamik sürekliliği üzerinde odaklaşmaktadır.[2] Yazarın amacı, bu bölgelerde kabilesel ve dinsel "birincil bağlılıklar"ın, devlet, ulus veya sınıf gibi "modern" ikincil bağlılıklar hilâfına süregelen varlığının ve öneminin nedenlerini ortaya sermektir.

---

1 Kitap "Ağa, Şeyh ve Devlet - Kürdistan'ın Sosyal ve Politik Örgütlenmesi" başlığı altında Remziye Aslan tarafından Türkçeye çevrilmiş ve Özge Yayınları'ndan (*Tarihsiz*) çıkmıştır. 1991 yılında İngilizce gözden geçirilmiş yeni basımı yapılan kitabın, bu çalışmada 1978 yılında yayımlanan İngilizce orijinal baskısı kullanılmıştır.

2 Burada Kürtler'in Türkiye, İran, Irak, Suriye ve eski-Sovyetler Birliği arasında kalan "kesişik" bölgede yaşayan otokton bir halk olduğuna vurgu yapmanın çalışmamızın bu başlangıç aşamasında gerekli olduğunu düşünmekteyim.

Lois Beck'in kitabı ise bir aşiret konfederasyonu olan "Kaşkay" ile İran devlet(ler)i arasındaki bağlantı ve ilişkilerin tarihsel süreç içerisinde sergilenmesini amaçlayan bir çalışmadır. Orta Asya kökenli ve Türkçe konuşan Kaşkayların 15. yüzyılda güney-batı İran'a ("Fars" eyaletine) gelerek Şiraz çevresinde yaşamaya başladıkları bilinmektedir. Büyüklü küçüklü pek çok aşiret gruplarından oluşan Kaşkaylar, dil ve kültür itibariyle "Türk"türler; Türk terimi güney-batı İran'da Kaşkay sözcüğü ile eş anlamlı bir kullanıma sahip olagelmiş, hatta Kaşkayları Farsça konuşan Taciklerden ayırt etmek amacına matuf kullanımıyla sosyopolitik bir etiket haline gelmiştir (Beck 1981: 1).[3] Beck'in çalışmasının temel sorusu da, İran sınırları içerisindeki pek çok benzeri aşiret topluluklarının başaramadıkları konfederasyon oluşumunun bu aşiret tarafından nasıl başarılabildiğidir.

Her iki kitap, sosyal antropolojik açıdan, ele aldıkları toplulukların çoğunluğu oluşturan "sıradan" insanların algılamaları üzerinde odaklaşma konusundaki eksiklikleriyle eleştirilebilirler. Gerçekten, her iki çalışmada da "söz", sıradan aşiret mensuplarından çok daha fazla, güçlü, öndegelen, hatta lider pozisyonundaki (ağa, han, ilhan, şeyh gibi) şahsiyetlere verilmiştir. Oysa ki ancak sıradan aşiret mensuplarının düşüncelerinden ve algılamalarından hareketle yerel önderlere olan bağlılıkların köklerini tam manasıyla aydınlatmak mümkün olabilir.

Her iki çalışmada da karşımıza çıkan ortak bir sonuç, aşiret örgütlenmelerinin oluşum biçimlerinin onları çevreleyen devletlerin siyasal tasarrufları ve izledikleri politikalar ile yakından ilişkili olduğudur. Osmanlı ve Safevî imparatorluk devletlerinin hüküm sürdükleri tarihsel dönemlerde, her iki bölgede de yerel/yöresel liderlerin (Kürt örneğinde "mirler" Kaşkayların yerleşme alanı olan Şiraz'da ise "ilhanlar") yönetimi altında bir tür otonom sistemin işlerlik kazandığı tespit edilmektedir. Bu otonominin derecesi örneklerin birinden diğerine değişmektedir kuşkusuz: Kürtlerin dünyasındaki otonom yönetimin Kaşkaylarda söz konusu olandan göreli olarak daha zayıf olduğu söylenebilir. Ancak merkezî siyasal otorite kendi iktidarını "çevre"de (*periphery*) giderek sağlamlaştırmak istediğinde, aşiret konfederasyonları şeklinde vücut bulmuş olan yöresel güçlerin (emirlikler veya ilhanlıklar) devletten kaynaklanan bu meydan okuma karşısında sahip oldukları etkin denetimin sarsıldığı ve özellikle Kürt örneğinde dağıldığı görülür. Her iki örnekte de mirlerin ya da ilhanların

---

3 Kaşkaylar üzerine Türkçe tatminkâr bir malûmat edinmek için İslâm Ansiklopedisi'nde Mirza Bala (1977) tarafından kaleme alınmış "Kaşkay" maddesine bakılabilir. Lois Beck burada incelenen kitabının öncesinde de sonrasında da Kaşkaylar üzerine çalışmış olup, bu topluluk hakkında yabana atılamayacak bir literatürün oluşmasını sağlamıştır. Bunlar arasında, daha erken bir dönemde yayımlanmış özlü bir kitapçık (Beck 1981) konuya ilgi duyanların ilk etapta yararlanabilecekleri bir kaynak olarak zikredilebilir. Burada değerlendirilen kitabından sonra Kaşkaylar üzerine ortaya koyduğu ürünler arasında ise en kapsamlısı Kaşkay bünyesinde bir alt-aşiret reisini odak noktası yaparak, bu göçebe aşiretin değişen siyasal, ekonomik ve toplumsal koşullara uyum sağlama stratejilerini "anlatısal" bir tarzda aktardığı çalışmadır (Beck 1991).

etkisizleşmiş pozisyonlarının geride bıraktıkları boşluklardan, federasyon denetiminden çıkmış aşiretler bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Merkezî hükûmet güçleri aşiret reislerinin otorite ve iktidarlarını da sınırlamaya tâbi tuttukları noktada, daha alt birimler olarak *taife*'ler (teknik anlamda "klan" birimine tekabül ettiği söylenebilir) kendilerini aşiret reislerinin denetiminden özgürleştirmişlerdir. Diğer taraftan devletin onları yekpare ve özdeş bir "birim" (*entity*) olarak görüp baskıcı bir politika izlediği durumlarda ise ânında ortaya çıkan bir birlik ve dayanışma "asabiye"si (ruhu) ile merkezî otoriteye karşı isyana kalkışmışlardır.

Aşiret toplumsal formasyonunun hâkim olduğu her iki ortamdaki sosyopolitik oluşumların aşağı yukarı benzerlik arz eden yönlerinden biri de "bölümlenmiş" (*segmentary*) aşiret yapılanmasıdır. Her iki örnekte de toplulukların küçükten büyüğe doğru "hane"den (*household*), soy ya da "tire", klan ("taife") ve nihayet aşirete doğru seyreden bölümlenmiş bir örgütlenme içinde olduğu görülür. Bu birimlerin her birinin özellikle ekonomik etkinliklerinde göreli bir bağımsızlık içinde hareket ettikleri (Kaşkaylarda Kürtlerden daha fazla olarak) söylenebilir. Bununla birlikte her iki örnekte bu noktada ortaya çıkan bir farklılık, aşiret üyelerinin "reisler" (ağa/emir/han/ilhan) tarafından ekonomik anlamda sömürülmesinin Kürt örneğinde Kaşkay toplumundan daha ağır biçimde belirmesidir. Bunun nedeni Kaşkay hanlarının, kendilerini aşiret üyelerinin emek gücüne ihtiyaç duyma durumunda bırakmayacak ölçekte kazanç getiren değerli kaynaklara sahip olmalarıdır.

Van Bruinessen ve Beck'in kitaplarının ilgi odağında yer alan iki aşiret toplumsallığı arasındaki karşılaştırmada, kendimce, üç farklılığın özellikle dikkate değer derecede öne çıktığını düşünüyorum. Bunlardan birincisi, Kaşkayların uzak geçmişten yakın zamanlara değin yönetici bir aile (bir tür aristokrasi) önderliğinde (zaman zaman sarsıntılar geçirmekle birlikte asla çözülmeyen) bir aşiret konfederasyonu olmayı sürdürebildikleri halde Kürtlerin bu tip bir sistemi ancak belli dönemlerde gerçekleştirebilmiş olmaları ve onun sürekliliğini sağlamakta başarısızlığa uğramalarıdır. Kaşkayların bu "başarı"sı, aynı zamanda onların etnik, dilsel, kültürel köken itibariyle belli farklılıklara sahip olmalarına karşın, yine de bir birlik ve ortak kimlik geliştirebilmelerini olanaklı kılmıştır. Kürtler arasında böylesi bir birlik ve ortak üst-kimlik görülememiştir. Kaşkay aşiret örgütlenmesinin, başarılı biçimde merkezileşmiş, "konfedere" hali, onlara İran devlet(ler)i karşısında daha avantajlı ve üstün bir konum sağlamıştır. Böylesi bir durum Kürtlerde son derece nadir olarak ve geçici nitelikte kendisini göstermiştir.

Bu önemli farkın, özellikle Kaşkayların büyük ölçüde "özgün" olarak nitelendirilebilecek başarılı konfederal örgütlenmesinin sebepleri, söz konusu toplulukların birbirinden anlamlı derecede ayrı olan coğrafî konumlanmalarından hareketle açıklanabilir. Kürtlerin yaşadığı coğrafyanın karakteristik özelliği,

onun geçmişten günümüze değin bir kaç devletin nüfuz alanı içerisinde parçalanmış pozisyonudur. Bu durum yalnızca "dış" ve "iç" (yöresel) iktidar odakları arasında değil fakat çeşitli "iç" iktidar odakları (farklı aşiretler ya da taifeler gibi) arasında da yüksek gerilime ve yoğun çatışmalara neden olmuştur. Komşu aşiretlerin zaman zaman farklı (birbirine düşman) iki devlete arkalarını dayamaları, kendi aralarındaki çatışma veya düşmanlıkların söz konusu bölgesel devletlere yandaşlığa tahvil edilmesi gibi durumlar, bölgede istikrarlı konfedere oluşumların geliştirilmesine ket vurmuştur. Oysa ki İran sınırından oldukça içeri sayılabilecek bir coğrafyayı yaşam alanı edinmiş Kaşkaylar, kendilerini bu tür sınır-ötesi sorunlardan uzak tutabilmişler, böylece Kürtlerin yaşadıkları sıkıntılarla karşılaşmamışlardır.

Buna eklenebilecek bir başka etken, Kaşkayların Kürtlerle karşılaştırıldığında göreli olarak hem sayıca çok daha küçük hem de daha az heterojen bir toplumsal yapıya sahip olmalarıdır. Bu da Kaşkay toplumunda bir aşiret konfederasyonunun oluşumunu ve kalıcılığını besleyen bir unsurdur.[4] Ayrıca İran devleti geçmişten bugüne sınırları içerisinde çok sayıda etnik-kabilesel halk ile uğraşmak durumunda kalmıştır. Bu gruplar (Azerîler gibi) kabile/aşiret şeklinde örgütlenmemiş, Farısî olmayan diğer topluluklarla birlikte İran'da Farısî nüfustan daha büyük bir ağırlık teşkil etmişlerdir (Beck 1983: 115-116). Bu nedenle İran'da, Safevîler örneğinde olduğu gibi, bazı zamanlar bu azınlık gruplar tarafından da ele geçirilmiş devlet otoritesi, bu topluluklar üzerinde güçlü bir iktidar denetimi kurmak ve bunu sürdürmekte göreli olarak yetersiz kalmıştır.[5] Kaşkayların toplumsal ortamın bu kendine has yapısını bir konfedere aşiret örgütlenmesine gitme yolunda kendi yararlarına kullandıkları söylenebilir. Dolayısıyla, en güçlü merkezîleşmiş devlet yönetimlerinin varolduğu dönemlerde bile hükûmet idaresinin Kaşkay bölgesinde doğrudanlık kazanması söz konusu olamamıştır (Beck 1986: 27). Kürt diyarında ise Osmanlı Devleti'nin özellikle 19. yüzyılın ilk yarısındaki doğrudan denetimi, Kürt aşiret konfederasyonları olan "emirlikler" üzerinde etkisini göstermiş ve onların dağılmasına neden olmuştur.

Her iki kitapta ele alınan örnekler arasında çok keskin biçimde görünürlük kazanan ikinci farklılık, Kürt toplumunda *kan davası*'nın alabildiğine yaygın biçimde ortaya çıkmasıdır. Bu tür "kan" temelinde ortaya çıkan topluluklar arası çatışmanın (*blood feud*) varlığına Kaşkaylarda rastlanmaz. Aslına bakılırsa kan davası Kürt aşiret yapılanmasında gruplar arasındaki birleşme ve ayrışma noktalarını (sınırlarını) belirleyen en önemli karakteristik olarak belirmektedir.

---

4 Kitaplarda aktarılan bilgileri esas alarak kaydedecek olursak Kaşkayların nüfusu 400.000 dolayında iken, Kürtlerin Van Bruinessen tarafından belirtilen sayısı 13-14 milyona kadar yükselmektedir.

5 Bu noktada tarihsel süreçte en son beliren İslamî hükûmetin sıkı denetimiyle bir istisna teşkil ettiği düşünülebilir

Pek çok durumda farklı aşiretler veya alt-aşiret birimleri (taifeler) arasındaki sınırların nerede başlayıp nerede bittiği, kim(ler)in kim(ler)le "kanlı" olup olmadığına bakılarak belli olur.

Kürtlerde böylesine yüksek bir oranla ortaya çıkan kan davasına Kaşkaylar arasında hemen hiç rastlanmaz. Kaşkaylarda bir öldürme olayının vukuunda, hanlar bunun taraflar arasında bir kan davasına dönüşmesini katil tarafının maktul tarafına "kan parası" ödemesini veya bu aileden kurbanın ailesine bir kadın verilmesini sağlayarak önleyebilirler. Bu tarz bir "tazminat" Kürt aşiretlerinin dünyasında oldukça nadir biçimde görülmüştür. Aksine bir öldürme için "intikam", yalnızca öldürene yönelik olmakla kalmaz, onun yakınlarını da içine alacak biçimde genişleyebilir. Yani "göze göz değil, [bir] göze birden fazla göz alınır ve intikam, 'karşı-intikam'la yanıtlanır" (Van Bruinessen 1978: 59).

Kan davasının Kürt toplumunda yüksek bir frekans ile ortaya çıkarken Kaşkaylarda ona hemen hiç rastlanmamasını açıklamak kolay olmamakla birlikte, yine de bir kaç neden sıralanabilir. Her şeyden önce dikkat çekilmesi gereken husus, Kürt aşiretleri ile Kaşkayların yaşadıkları ortamlar arasında siyasal düzen ve ilişkiler bağlamında kendisini gösteren farklılıktır. Pek çok araştırıcı etkili ve güçlü bir siyasal iktidarın varlığı ile kan davasının düşük oranı arasındaki anlamlı ilişkiye dikkat çekmiştir. Süreklilik arz eden, güçlü bir siyasal otoritenin bulunmadığı yerde, bir öldürme olayını takiben kanlı misillemelerin vuku bulması ve belli biçimlerde "bedel" ödenerek ya da bir tür hakemlik yoluyla sorunun giderilmesinin kolay kolay mümkün olmadığı bilinmektedir (Thurnwald 1949: 598-599). Bu düşünceyi destekleyen Pospisil (1968: 391) siyasal denetimin giderek zayıfladığı ortamlarda, bu tür çatışmaların daha uzun süreceğini ve onları bastırmanın daha zor olacağını belirtmektedir. Bu savları, Van Bruinessen tarafından kitapta belirtildiği üzere, Kürt aşiretleriyle meskûn diyarların adeta "ebedî" siyasal düzensizliği ve kararsızlığı ışığında değerlendirdiğimizde kan davası gibi bir olgunun kaçınılmaz varlığını anlama yolunda ipuçları elde edebiliriz. Birbiriyle nüfuz mücadelesi içerisindeki devletler arasında bir "sınır zonu"nda sıkışmış Kürt halkı, hemen her zaman güçlü, merkezî devletlerin periferisinde kaldı ve/fakat hiçbir zaman bulunduğu coğrafya içerisinde etkili biçimde örgütlenmiş devlet ya da devlet-benzeri bir siyasal iradeye sahip olmadı (ya da sahiplik edemedi). Tarihe baktığımızda böylesi bir siyasal örgütlenmenin tesisi, yukarıda da zikredilmiş olan aşiret konfederasyonları yani "emirlikler" örneğinde olduğu şekilde zaman zaman başarılmadı değil; ancak bunlar kendilerini çevreleyen imparatorluk devletlerininin yıkıcı etkinlikleri karşısında çok uzun ömürlü olamadılar. Bu imparatorluk hükûmetlerinin tahrip edip yıktıklarının yerini etkin bir siyasal otorite ile dolduramamaları, bölgede anarşik ve kaotik bir durumun oluşmasına yol açtı. Bunun sonucunda "arabulucu" konumdaki bazı şahsiyetlerin (aşağıya bkz.) kısmen başarılı etkinlikleri haricinde, gruplararası catışmaları çözmek için "kan dava-

sı" dışında başka hiçbir "hukukî" mekanizma mevcut olamadı (Black-Michaud 1969: 54).

Böylesi bir durum Beck tarafından ele alınan Kaşkay örneğinde ortaya çıkmamaktadır. Saygınlık kazanmış bir yönetici elitin (*Shahilu* ailesi) liderliğinde süreklilik arz eden bir aşiret konfederasyonu oluşturmada başarılarına bağlı olarak, yaşamlarını sürdürdükleri bölgedeki bu etkili siyasal yapılanma dolayısıyla, Kaşkaylar ne aşiret-içi (soy, aile düzeyinde beliren) ne de aşiretler arası anlaşmazlık ve çatışmalardan kan dökmeye varacak derecede zarar gördüler.

Etkin siyasal denetim eksikliğinin yanı sıra, Kürtler arasında kan davasına elverişli vasatı yaratan bir diğer etkenin, Van Bruinessen tarafından betimlenen Kürt toplumsal örgütlenmesinin Beck'in Kaşkaylarından çok daha bölümlenmiş (*segmentarized*) şekilde beliren yapısı olduğu ileri sürülebilir. Kan davasına yol açan en temel etkenlerden biri Pospisil (1968: 392) tarafından "grup dayanışması temelinde hareket etmek" olarak kaydedilmektedir. Kaşkay konfederasyonunun çeşitli aşiretleri ("boy"lar) ile daha alt birimlerinin (soy"lar) "Kaşkay" ortak kimliğinde bir buluşma sağlayabilmiş iken Kürtlerin, Van Bruinessen'in kitabında betimlendiği kadarıyla, yaşadıkları bölgenin genişliği ve güvensizliği (sınır-ötesi sorunlar gibi) sonucunda, böylesi bir "tek" kimlik altında kendilerini ifade etme yolunda çok fazla mesafe alamadıkları, yukarıda da belirtilmişti. Böylece Kaşkay örneğinde ortak bir kimliğin etkili varlığı, anlaşmazlık ve çatışmalardan kan davasının doğuş bulmasını frenleme işlevi görebilmiş iken, Kürt örneğinde kan davası, bir başka deyişle "birbiriyle *kanlı* olma durumu", "kimlik" bağlamında gruplar arasındaki birleşme ve ayrılmaları belirlemekte tek ölçüt olarak ortaya çıkmıştır. Yani kan kavgası "bireyleri ve grupları birbirinden ayırt etmekte bir araç olmuştur" (Black-Michaud 1969: 142).

Bu bağlamda son olarak ekonomik etkenlerin dikkate alınması gerektiği söylenebilir. Kaşkayların "yurt" edindikleri bölgenin yeri, ekonomik bakımdan çeşitli avantajlara sahip gözükmektedir. Bölge yalnızca doğal kaynaklar açısından oldukça zengin olmakla kalmayıp, ayrıca Fars bölgesinde oldukça önemli bir ticaret merkezi olan Şiraz'a da diğer ticaret yollarına da oldukça stratejik bir yakınlık içindedir. Bu durum, hem bir üretim fazlasının, değer birikiminin ve zenginliğin bölge halkı arasında yaygınlaşmasını sağladı, hem de bir sosyoekonomik tabakalaşmaya ve varlıklı bir yönetici elitin doğuşuna yol açtı. Kürtlerin yaşadıkları coğrafyanın koşulları (yarı-kurak bir iklimin hakimiyeti) ve bölgeye hâkim siyasal hava, böylesi bir zenginleşme ve refahın önünü açmaya müsait değildi. Bu ortamda, sonuçta, insanlar arasında büyük maddî zenginlik eksikliğine bağlı olarak kan davası ve ona dayalı çatışmalar bir onur ve prestij kaynağı olarak da odak noktası haline geldi (Black-Michaud 1969: 142). Ayrıca kan davasını giderme yolunda arabulucu hakemlik ve tazminat olasılığı da, bunlar ekonomik olanak ve güç temeline dayandığından, tamamıyla sıfırlanmıştır.

Kaşkay ve Kürt aşiret örgütlenmeleri arasında beliren üçüncü önemli ve ka-

rakteristik fark, dinin (dinsel kurumlar, liderler, etkinlikler anlamında) yeri ve rolüne ilişkindir. Orta Doğu'da İslâm pek çok aşiret toplumunda kendisini bu grupların varlıklarına temel oluşturan bir dünya görüşü şeklinde ifade eder. Sık sık bir aşiretin kendisini diğer gruplardan ayırt etmesini sağlayan ve onlardan daha üstün olduğu iddiasına haklılık temeli oluşturan bir söylemsel araç olur (bkz. Tapper 1984). Ancak, ilginçtir ki bu, Kaşkay örneğinde geçerliliğini kaybetmektedir. Kaşkaylarda "dinsel törenlere öncülük eden şahsiyetler, ne yaptıklarının özel bir şekilde İslâm ile ilinti içinde olduğu iddiasında bulunurlar ne de İslamî sembolleri kullanırlar" (Beck 1986: 211). Beck'in kitabından öğrendiğimiz kadarıyla, Kaşkay toplumsal ortamında dinsellik kayda değer önem arz edebilecek bir yere sahip değildir. Şiî Müslüman olmakla birlikte Kaşkay hanları olaylar ve sorunlar karşısında örgütlenmiş dinden yararlanmak gibi bir yönelim içerisinde değildirler. Ne de dinsel otoriteyi temsil edenler, yönetici hanların danışman ya da muhtelif sorunlar karşısında medet umdukları arabulucu şahsiyetler olarak belirirler. Yani bu ortamda İslamî bir toplumsal iklimin vazgeçilmez dayanaklarını oluşturan evliya, seyyid veya şeyhler için bir yer yoktur.

Buna karşın, Van Bruinessen Kürtler arasında dinsel otorite olarak şeyhlerin yerel aşiret reisleri olan ağalar ve devlet gücünün temsilcileri olarak beliren hükûmet görevlilerinin dışında bir üçüncü güç odağı olarak belirdiklerini kaydetmektedir. Şeyhlerin arabuluculuk işlevleri pek çok durumda yerel resmî görevlilerinkinden de, aşiret reisi ağalarınkinden de daha etkili olarak ortaya çıkar. Bölgede muhtelif İslamî mezheplere mensup topluluklar (Sünni Şafiîler, Alevîler, Yezidîler, "Ehl-i Hak" bağlıları) ile birlikte pek çok tarikat da yüzyıllardır etkinlik göstermektedir. Bunlar arasında en hâkim ve etkin iki tarikat, Kadirîlik ve Nakşibendîlik'tir. Van Bruinessen tarafından kaydedildiği üzere, bölgede 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin merkezîleşme politikasına bağlı olarak yerel aşiret önderliklerinin, yani Kürt ağaları ve "mir"lerinin güçleri devlet kuvvetleri tarafından giderilince, ortaya çıkan iktidar boşluğunun şeyhler tarafından doldurulduğunu görüyoruz. Van Bruinessen'e göre şeyhler, daha yakın zamanlarda, 1925 Şeyh Said İsyanı'nda olduğu gibi, derinlerinde milliyetçilik ateşi bulunan ve merkezî yönetime ciddi tehdit oluşturan başkaldırıların da dinsel bir renkle ortaya çıkmasında ve yayılmasında öncülük etmişlerdir. Oysa ki Kaşkaylar tam zıt bir doğrultuda 1981-82 yıllarında yeni biçimlenmiş İslamî rejime ve onun fanatik kuvvetleri olan Devrim Muhafızları'na karşı bir ayaklanma gerçekleştirmişlerdir. Kaşkaylar iç ve dış sorunlarının ve çatışmalarının çözümünde hemen her zaman yalnızca kendi siyasal liderleri olan hanlara ve "ilhan"lara güvenmişlerdir. Yönetici eliti oluşturan *Shahilu* ailesi zaman zaman Kürtlerin dünyasında şeyhlerin üstlendiğine benzer dinsel işlevler de üstlenir olmuşlardır.[6]

6 Bu bağlamda Beck (1986: 189) şunları kaydetmektedir: "Bir keresinde iyi eğitimli ve şehirli, aynı zamanda da eski bir milletvekili olan bir İranlı'nın Şahilu Hanı'nı ziyaret ederek onun eski, giyilmiş fakat yıkanmamış bir gömleğini uzun zamandır bir türlü kurtulamadığı bir göğüs hastalığını

Dinin toplumsal süreçlerdeki yeri açısından Kaşkay ve Kürt örnekleri arasında söz konusu bu farklılık çeşitli nedenlere dayandırılabilir. Burada da her şeyden önce yine "sosyo-coğrafik" temelde beliren bazı karakteristik farklılıklara bakmak gerekmektedir. Kürtlerin yaşadıkları coğrafyanın dün ve bugün çok sayıda devlet tarafından çevrelenmiş bulunması ve buna bağlı olan karmaşıklık, hem iç hem de dış etkiler bağlamında bir çatışma yoğunluğuna yol açmış, bunun sonucunda ortaya güvenlik açısından belirsizliklerle dolu bir toplumsal ortam çıkmıştır. Böylesi bir ortamda şeyhler insanlar üzerinde yalnızca dinî-manevî süreçlerde değil aynı zamanda dünyevî-siyasî süreçlerde de etkin bir patronajla temayüz etmişlerdir. Boissevain (1972: 82) tarafından Malta'da yapılan bir çalışmanın ilgi odağını oluşturan Hıristiyan azizleri örneğine benzer biçimde "dinsel ve seküler patronajın birbiriyle içiçeliği" Kürt örneğinde şeyhlerin şahsiyetinde ifade bulmuştur.[7] Boissevain'in (a.g.m., 94) azizlerin toplumda giderek artan önemini açıklamak amacıyla işaret ettiği, ekonomik ve siyasal belirsizlik, geniş çaplı kitlesel yoksulluk gibi durumların hemen hemen eşit ağırlıkta Kürtlerin yaşadıkları ortamda da mevcut olduğu söylenebilir. Van Bruinessen bir başka çalışmasında 19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı ve İran devletlerinin merkezîleşme girişimlerinin ardından yerel siyasal odaklar olan Kürt emirliklerinin çözülmek durumunda kaldıklarını, bunun sonucunda zuhur eden kanunsuz ve kaotik durum karşısında düzeni sağlayan şeyhlerin bir anda yerel/geleneksel otorite kaynağı haline geldiklerini belirtmektedir (Van Bruinessen 1983: 370-371). Ayrıca yine bu dönemde ortaya çıkan ve Batı yayılmacılığına hizmet eden Hıristiyan misyonerlerinin bölgede etkinlik göstermesi de, Müslüman kimliğinin temsilcisi olan şeyhlerin siyasal nüfuzunun artmasına neden olmuştur (a.g.m., 371). Böylece şeyhler bu ortamda yalnızca manevî-ruhanî anlamda değil, aynı zamanda dünyevî olarak da önemli bir güç odağı olarak ortaya çıktılar. Bu etkenler, bulundukları bölgede diğer aşiretlerin başaramadığı ölçüde güçlü bir merkezî siyasal önderlik te-

---

tedavi etmek amacıyla [ödünç] aldığına şahit oldum". Van Bruinessen'in (1978: 323) kaleminden tanıdığımız Kürt toplumsal dünyasında ise buna benzer bir bağlamda Kaşkay hanının işlevini, onun "muadili" olarak kabul edilebilecek bir Kürt ağası ya da emiri değil, ama bir şeyh üstlenir: "Şeyh Osman zihinsel geriliği olanları iyileştirme hususunda büyük bir üne sahipti. Orada onunla bulunduğum süre içerisinde karşısına bu durumda olan pek çok insan getirildi. Onun yanında bir kaç gün kaldılar ve teslim etmeliyim ki bu bir kaç gün içerisinde en azından dış görünüş ve davranışları itibariyle oldukça kayda değer bir iyileşme gösterdiler".

7 Bu noktada dinsel otoritenin önemine ilişkin olarak birisi Van Bruinessen'in burada ele alınan kitabında, diğeri ise Boissevain'in Malta'daki bir Hıristiyan topluluğu üzerine çalışmasında zikredilen iki deyiş arasındaki ilginç benzerliğe dikkat çekmekte yarar olabilir. Van Bruinessen'in not ettiği deyiş, Türk halk İslâm'ına aşina olan herkesin hemen anımsayacağı, "Şeyh'i olmayanın şeyhi Şeytan'dır", sözüdür. Boissevain (1977: 82) tarafından kaydedilen deyiş ise, "Azizlerin yardımı olmaksızın cennete giremezsin", şeklindedir. Her iki deyiş de kanımca iki semavî dine bağlanmış halklar nezdinde dinsel otoritenin "aracı" işlevinin gerekliliğine vurgu yapmaya çalışmaktadırlar.

sis etmeyi başarmış olan Kaşkay aşiret konfederasyonu bünyesinde ortaya çıkmamaktadır.

Kürt toplumsal yaşamında dinsel otorite olarak şeyhlerin etkin bir pozisyona sahip olmasının, yukarıda değinilen kan davası olgusu ile ilişkili olduğu da anlaşılmaktadır. Kürdistan'da şeyhlerin en önemli iş ya da görevlerinden birini, Van Bruinessen, birbiriyle "kanlı" olan aşiretler arasında barışı sağlamak amacıyla arabuluculuk yapmak olarak kaydetmektedir. Şeyhlerin toplum içindeki saygınlık ve önderlik pozisyonlarının, onların dışında kimsenin gideremediği, aşiretler arasındaki bu kanlı hesaplaşmalarla önemli ölçüde bağlantılı olduğu söylenebilir. Öyle ki "hemen hemen tüm aşiretler arası (hatta pek çok aşiret-içi) anlaşmazlıklar, ancak şeyhlerin araya girmesi ve arabuluculukları ile çözülmektedir (Van Bruinessen 1978: 64).

Ne yazık ki Beck'in kitabında, Kaşkaylar'ın yaşamında dinin neden böylesi önemsiz bir yere sahip olduğuna ilişkin yeterli bilgi mevcut değildir. Orta Doğu'daki üç aşiret topluluğunda dinin yerini irdelediği yazısında Tapper (1984) bir aşiretin diğer (komşu) aşiretlere karşı siyasal tahakküm veya doğal (ekonomik) kaynakları kullanmada avantaj sağlamak gibi itkiler temelinde beliren rekabet ve mücadele süreçlerinde, hasımlara karşı "dinsel" anlamda bir üstünlük iddiasında bulunma yönünde bir isteğin de kendisini gösterdiğini tespit etmektedir. Öyle görünmektedir ki Kaşkaylar bulundukları bölgenin avantajlarını değerlendirerek bünyelerinden etkin bir konfederasyon çıkarabilmiş tek aşiret oldukları, diğer aşiretler ise böylesi bir yapılanmayı başaramadıkları için, kendilerine rakip olabilecek herhangi bir aşiret topluluğuyla ciddi biçimde karşı karşıya gelmemişlerdir. Bu nedenle, Kaşkaylar açısından "öteki" topluluklara karşı dine vurgu yapan bir üstünlük iddiasını teşvik edecek bir durumun olmadığı not edilebilir. Ancak bu savın ayrıntılı biçimde sorgulanması gereklidir.

Özetlemek gerekirse, tarihsel-etnografik içerikli iki kitaptan hareketle Orta Doğu coğrafyasında bulunan ve aşiret toplumsal örgütlenmesine sahip Kürt ve Kaşkay toplulukları üzerine yapılan karşılaştırmada belirginlik kazanan çarpıcı zıtlıkların farklılaşmış toplumsal-siyasal-ekolojik koşullardan beslendiği anlaşılmaktadır. Kürtlerin yaşamlarını sürdürdükleri "sert" zemin, her zaman birden fazla devlete "perifer" olmuştur ve birbirlerine hasım olan bu devletler bölgeyi yekdiğerine karşı kendi denetimleri altında tutmak konusunda son derece büyük bir duyarlılık göstermişlerdir. Bu duyarlılık sonucunda devletlerin bölgeye yönelik siyasal tasarrufları, bölük pörçük Kürt aşiretlerinin oldukça nadiren konfederasyonlar gerçekleştirebilmelerine ve hiçbir zaman bu konfedere oluşumlara sürekli bir hayatiyet kazandıramamalarına neden olmuştur. Ayrıca tarihsel dönemlerin imparatorlukları, modern zamanların ulus-devletleri ve Batı sömürgeciliğinin bölgedeki temsilcileri gibi "dış", şeyhler ve aşiret reisi ağalar gibi "iç" iktidar odaklarının çoğu zaman birbiriyle çekişme ve çatışmaları, bölgede yaygın bir karmaşaya neden olan etkinlikleri, aşiret ya da alt-aşiret birim-

leri arasında süregelen mücadeleleri daha da sert ve keskin hale getirmiştir. Bunlara Kürt aşiretlerinin dinsel (farklı İslâm mezheplerine ve tarikatlara mensubiyet) ve dilsel (Zaza, Kırmanci, Gûrani konuşan grupların varlığı) değişkenler açısından söz konusu heterojenliğinin yarattığı kırılmaları da ekleyebiliriz.

Öte yandan, bu güvensiz ve "düzensiz" ortamda aile, sülale, taife veya aşiret bazında beliren ihtilaf ve çatışmaları, tarafların kendi inisyatifleriyle gideremeleri ve bu konuda devlet güçlerinin de yetersiz kalmasına bağlı olarak, ağalar ve şeyhler sorunların çözümünde yegâne etkin arabulucular olmuşlardır. Bu durum, onların varlığını bölgede yeri doldurulamaz derecede önemli yapmıştır. Burada söz konusu olan, aynı zamanda, tipik bir "hamilik-tâbilik" (*patronage-clientage*) ilişkisidir.[8] Yöresel düzlemde beliren bu hamilik-tâbilik ilişkisi, Gellner (1977: 4) tarafından ileri sürüldüğünün tersine, güçlü ve etkin bir merkezî devlet yönetiminin varlık gösterdiği durumlarda dahi yok olmaz. Yörede ortaya çıkan arabulucu şahsiyetlerin pozisyonları öylesine karmaşık ve çok cephelidir ki, 19. yüzyıldan itibaren *Diyar-ı Kürd* üzerinde merkezî devletin giderek sıkılaşan denetimi, hamilik ya da patronajın bir kaynaktan diğerine transferinden öteye bir sonuç yaratmamıştır: Konfedere aşiret liderleri olan *mir*'lerden, daha alt birimlerdeki aşiret reisleri *ağa*'lara, ya da onların her ikisinden dinî liderler olarak *şeyh*'lere doğru "patronaj"ı elde tutan isimlerin değiştiği görülür.

Buna mukabil İran'ın Güney-batısında yerleşmiş ve iyi-örgütlenmiş bir konfederasyon gerçekleştirmiş olan Kaşkay aşiretleri; gerek coğrafik gerekse sosyokültürel açıdan (daha az heterojen yapı) sahip oldukları uygun koşullar sayesinde bu ("konfedere") varlıklarını karşılarında buldukları yegâne güç olan İran devleti ile karşıtlık süreci içinde başarıyla sürdürebilmişlerdir. Devletin hem sınır bölgesine hem de merkezine "sağlıklı" bir uzaklıkta olan, öte yandan Güney İran'ın Fars eyaletinde önemli bir ticaret merkezi olan Şiraz'a yakın bir konumda bulunan, dahası hem güvenli bir çevreye hem de zengin doğal kaynaklara sahip Kaşkaylar, kendilerini merkezî devletin otoritesine bağımlılıktan, "başına buyruk" bir konfedere siyasal örgütlenme tesis edebilecek ve böylece bölgede sosyopolitik ilişkilere kendileri yön verebilecek ölçüde özgür kılma olanağını bulmuşlardır.

8 Gilsenan (1977: 167) "hamilik-tâbilik" ilişkilerinin "birisinin diğerinden daha üstün ya da avantajlı konumda olduğu iki şahıs ya da grup arasındaki karşılıklı ilişkiler" olduğunu belirtir: "Üstün olandan koruma, kollama ve ödüller akar; diğerinden de mal ya da hizmet akışı olabildiği gibi, bunlardan daha da önemli olarak, bağlılık, destek ve itaat gelir".

KAYNAKLAR

Bala, M. 1977. "Kaşkay". *İslâm Ansiklopedisi.* Cilt 6. İstanbul: M.E.B. Basımevi.

Beck, L. 1981. *The Qashqa'i People of Southern Iran.* UCLA Museum of Cultural History Pamphlet Series Number 14. University of California.

Beck, L. 1983. "Revolutionary Iran and its Tribal Peoples". *The Middle East - Sociology of Developing Societies* içinde (der.) T. Asad ve R. Owen. London: MacMillan.

Beck, L. 1986. *The Qashqa'i of Iran.* London: Yale University Press.

Beck, L. 1991. *Nomad - A Year In the Life of a Qashqa'i Tribesman in Iran.* Berkeley: University of California Press.

Black-Michaud, J. 1969. *Feud and Stratification with Special Reference to the Mediterranean and the Middle East.* Yayımlanmamış Tez (*MPhil*). University of London.

Boissevain, J. 1977. "When the saints go marching out: Reflections on the decline of patronage in Malta". *Patrons and Client in Mediterranean Societies.* (der.) E. Gellner ve J. Waterbury. London: Duckworth.

Gellner, E. 1977. "Patrons and Clients". *Patrons and Clients in Mediterranean Societies.* (der.) E. Gellner ve J., Waterbury. London: Duckworth.

Gilsenan, M. 1977. "Against Patron Clients Relations". *Patrons and Clients in Mediterranean Societies.* (der.) E. Gellner ve J. Waterbury. London: Duckworth.

Pospisil, L. 1968. "Feud". *International Encyclopaedia of the Social Sciences.* Cilt 5.

Tapper, R. 1983. "Introduction". *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan.* London: Croom Helm.

Tapper, R. 1984 Holier than thou: Islam in three tribal societies". *Islam in Tribal Societies* içinde. (der.) A.S. Ahmed ve D.M. Hart. London: Routledge and Kegan Paul.

Thurnwald, R. 1949. "Blood Vengeance Feud". *Encyclopaedia of the Social Sciences.* Cilt I-II.

Van Bruinessen, M. 1978. *Agha, Shaikh and State - on the social and political organization of Kurdistan.* Rijswijk: Enroprint.

Van Bruinessen, M. 1983. "Kurdish Tribes and Simko's Revolt". *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* içinde. (der.) R. Tapper. London: Croom Helm.

İktisadi büyüme ve kalkınmaya kurumsal değişim yaklaşımı

Hakan Mıhçı*

Kalkınma olgusunun kapsamlı ve sistematik olarak incelenmeye başlandığı İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde, kalkınma süreci büyük ölçüde iktisadi büyüme süreci olarak görüldü. 1950 ve 1960'larda gelişmiş ülkelerin yanısıra birçok gelişmekte olan ülkenin hızlı bir iktisadi büyüme sürecinden geçmiş olmasına rağmen, kalkınma ile ilgili temel sorunlarını (yoksulluk, işsizlik, temel gereksinimlerin karşılanması, gelir dağılımı v.b.) çözememiş olmaları kalkınma sürecine bakış açısında değişikliklere yol açtı. Bu çerçevede hem iktisadi büyüme sürecinin belirleyenleri üzerinde daha ayrıntılı çalışmalara yönelindi; hem de kalkınma sadece iktisadi değil, toplumsal ve kurumsal yapıda ortaya çıkan bir değişiklik süreci olarak görülmeye başlandı.

Kalkınma yazını çerçevesinde yapılan geleneksel yapısal analizler genellikle bügünkü gelişmiş ülkelerin tarihsel deneyimine dayanan ve gelir düzeyindeki artışla ilişkili olarak iktisadi yapıda ortaya çıkan değişiklikler üzerinde odaklandı. Ancak son yıllarda yapılan yapısal analizlerin odak noktasında kaymalar meydana geldi. Yapısal analizler giderek kurumların ve kurumsal yapıların incelenmesi üzerinde yoğunlaştı. Bunun uzantısı olarak iktisadi büyüme ve kalkınma sürecinde kurumsal değişimin önemine vurgu yapılmaya başlandı. Buna rağmen, kurumsal değişim ile iktisadi büyüme ve kalkınma arasındaki ilişkilerin sistematik olarak ortaya konulduğu söylenemez.

Bu çalışmanın temel amacı kurumların ve kurumsal değişimin iktisadi büyüme ve kalkınmaya olan etkilerini incelemek ve kurumsal değişim ile kalkınma süreci arasındaki ilişkileri sistematik olarak ortaya koymaktır.

Bu amaç doğrultusunda ilk olarak iktisat bilimi içinde yer alan düşünce okullarından biri olan, iktisadi analizi kurumlar ve kurumsal değişim üzerinde

(*) Hacettepe Üniversitesi, İktisat Bölümü.

odaklayan kurumsal iktisadın ortaya çıkışı ve gelişimi üzerinde kısaca durulacak ve kurumsalcı analizin özünü nelerin oluşturduğu yerleşik iktisadi analizle karşılaştırmalar yapılarak incelenecektir. Daha sonra kurumsal iktisat ile kalkınma iktisadı arasındaki ilişkilere değinilecek ve kurumsal iktisat ile kalkınma iktisadının benzerlikleri ve farklılıklarının neler olduğu araştırılacaktır. Üçüncü bölümde kurumlar ve kurumsal değişimin iktisadi büyüme ve kalkınmaya olan etkileri daha önce yapılmış çalışmalar göz önünde bulundurularak incelenmeye çalışılacaktır. Son bölümde ise çalışmadan elde edilen temel sonuçlar değerlendirilecektir.

1) Kurumsal iktisat

Kurumsal iktisat, iktisat biliminde yerleşik olmayan (heterodox) düşünce okullarından birisidir. Amerika'da ortaya çıkması ve bu ülkede kök salmış olmasına rağmen, entellektüel temeli bir yandan Alman tarihçi okulu, diğer yandan da İngiltere çıkışlı sosyal evrimciliğe dayanmaktadır.[1]

Kurumsal iktisat genel olarak iktisadi süreçleri çözümlemeye çalışan, sosyal değişimi evrimci olarak gören, kurumlar üzerinde odaklaşan, değerlerin toplumsal yapı üzerindeki önemini vurgulayan bir yaklaşımı benimsemektedir (Wisman ve Rozansky, 1991:710).

Ancak bugün kurumsal iktisat dendiğinde akla tamamen homojen bir iktisadi düşünce okulu gelmemektedir. Hemen hemen aynı dönemlerde (19. yüzyılın sonu ile 1930'ların başı arasında) ve birbirine yakın coğrafyalarda (orta-batı Amerika) bilimsel çalışmalarını sürdüren T.B. Weblen ve J.R. Commons, kurumsalcı düşüncenin öncüleri olmakla birlikte, bu düşünce içinde farklı geleneklerin oluşumuna kaynaklık etmişlerdir.

Veblen ve daha sonra Clarence Ayres'ın çalışmalarını izleyenler, yerleşik iktisadi çözümlemeyi bütünüyle dışlama eğilimi içerisindedirler. Veblen-Ayres geleneği içinde yer alanlara göre, teknoloji ekonomiyi geliştiren itici güç olarak değerlendirilmekte; kurumlar ise yeni teknolojilerin geliştirilmesini engelleyen etkenler olarak görülmektedir. Dolayısıyla, bu gelenek içinde yeralanlar temel olarak teknoloji ile kurumsal yapılar arasındaki karmaşık ilişkileri incelemek üzerinde odaklanmaktadırlar (Samuels, 1991:107; Samuels, 1987:864).

Commons'ın çalışmalarını izleyen geleneğe göre ise, kurumlar teknolojik gelişmenin önündeki engeller değil, alternatif teknolojiler arasındaki seçim tercihini ortaya çıkaran etkenler olarak görülmektedir (Samuels, 1991:107; Samuels, 1987:864).

Dolayısıyla, bu iki geleneğin birbirinden farklılaşmasına yol açan temel noktanın, kurumların ve teknolojinin iktisadi ve toplumsal gelişmedeki işlevine yö-

---

1 Kurumsal iktisadın entellektüel temellerinin ayrıntıları için bkz. Mayhew (1988) ve Foster (1992).

nelik yaklaşım farklılığı olduğu söylenebilir. Ayrıca iki gelenek arasındaki farklılığın zaman içerisinde "neo-kurumsalcılık" *(neo-institutionalism)* ve "yeni kurumsalcılığın" *(new institutionalism)* ortaya çıkmasına kaynaklık ettiği de belirtilmelidir. Weblen-Ayres geleneği neo-kurumsalcılığın, Commons geleneği ise yeni kurumsalcılığın oluşumuna zemin hazırlamışlardır.

Başlangıçta büyük ölçüde yerleşik iktisada bir başkaldırı şeklinde ortaya çıkan ve Veblen ile Commons'ın katkılarıyla oluşan kurumsal iktisat bugün "eski kurumsalcılık" *(old institutionalism)* olarak adlandırılmaktadır. Kurumsal iktisat zaman içinde değişime uğramış, neo-klasik iktisadın özüne dokunmadan kurumsal yapıların incelenmesine ağırlık veren bir niteliğe kavuşturulmuştur. Böylece kurumsal iktisat ile neo-klasik iktisat uzlaştırılmaya çalışılmıştır (Nabli ve Nugent, 1989:1336; Langlois, 1986:5). Çağdaş kurumsal iktisat yazınında bu uzlaşmaya taraf olanlar yeni kurumsalcılığı, karşı olanlar ise neo-kurumsalcılığı temsil etmektedirler. Eski kurumsalcılığın yeniden canlandırılmasını savunan K. Galbraith, G. Myrdal, W.J. Samuels gibi yazarlar neo-kurumsalcı, yerleşik iktisadın kavramsal araçlarını kurumsal iktisadın inceleme alanına uyarlamaya çalışan R. Coase, O. Williamson, D. North, R. Posner gibi yazarlar da yeni kurumsalcı olarak nitelendirilmektedir (Demir, 1996:206).

Kurumsal iktisat farklı geleneklerden beslenerek zamanla kendi içinde ayrışmakla birlikte, kurumsalcı iktisatçılar genelde kurumsalcı analizin özüne sahip çıkıp ortak bir paydada buluşabilmişlerdir. Bu çalışmada kurumsalcı düşünce içinde ortaya çıkan farklılıklardan çok, benzerlikler üzerinde durulacaktır. Böylece kurumsalcı analizin özünü neyin (nelerin) oluşturduğu anlaşılmaya çalışılacaktır.

Kaynakların etkin dağılımını sağlayacak denge üretim miktarları ile fiyat düzeylerinin belirlenmesini temel iktisadi sorun olarak gören yerleşik iktisatçıların tersine, kurumsalcı iktisatçıların birincil sorunu iktisadi sistemin nasıl örgütlendiği ve denetlendiğinin araştırılmasıdır. Bu nedenle, kurumsalcı iktisatçılar daha çok "iktidar yapısı" *(structure of power)* üzerinde yoğunlaşırlar. İktidar yapısının oluşumu ve bu yapının iktisadi karar alma süreçlerine olan etkisi kurumsalcıların temel ilgi alanlarıdır. İktidar yapısı ise gelenekler, töreler ve hukuk yoluyla biçimlenen haklardan oluşur ve bu yapı iktisadi ve yasal süreçler arasındaki karşılıklı ilişkileri temel alarak iktisadi etkinliğin çerçevesini çizer.[2] Dolayısıyla, iktisadi etkinlik araştırmasının değişkenleri arasına kurumsal yapı da dahil edilmekte ve bu yapının incelenmesinin önemi vurgulanmaktadır.

Bir yeni kurumsalcı olan Williamson (1995:176), yerleşik iktisadi analizin uzun süre kurumsal yapının önemini göz ardı eden bir çerçevede geliştiğini ancak bu durumun özellikle yeni kurumsalcılığın ortaya çıkışıyla birlikte değişmeye başladığını belirtmektedir. Yeni kurumsalcılığın öncülerinden biri olan

---

2 İktidar ve iktisadi etkinlik arasındaki ilişkileri kurumsalcı çerçevede irdeleyen Klein (1977)'a daha fazla bilgi için başvurulabilir.

Coase (1992) da Doğu Avrupa'daki son gelişmelerin yerleşik iktisadi analize kurumsal yapının dahil edilmesinin önemini açığa çıkardığını belirttikten sonra şunları söylemektedir:

> "Eski komünist ülkelerin piyasa ekonomisine geçmeleri tavsiye edilmekte ve bu ülkelerin liderleri de bunu gerçekleştirmek istemektedirler. Ancak uygun kurumlar olmadan piyasa ekonomisinin herhangi bir anlamı olmayacaktır. Eğer biz kendi ekonomimiz hakkında daha çok şey biliyor olsaydık, onlara tavsiyelerde bulunurken daha iyi bir konumda olurduk (Coase, 1992:714)."

Öyle anlaşılıyor ki, yerleşik iktisadi analize kurumsal yapılar ve bu yapıdaki değişmeler dahil edilmediği sürece, bu analizin gerçek hayatı açıklama gücü giderek zayıflayacaktır. Buna karşılık, yerleşik iktisadi analiz kurumsalcı analizin etkisine açık olduğu ölçüde kendisine yeni genişleme alanları bulabilecektir.

Daha somut bir yaklaşım için şunlar söylenebilir: yerleşik iktisatçılar iktisadi etkinliği büyük ölçüde sadece piyasa mekanizmasıyla açıklama eğilimindeyken, kurumsalcı iktisatçılar piyasanın kendisinin bir dizi tamamlayıcı kurumun biraraya gelmesinden oluşan bir kurum olduğunu ve bu kurumun (piyasa) toplumdaki diğer kurumsal yapılarla (gelenekler, inanç sistemleri, yasal sistemler v.b.) ilişki içinde olduğunu savunurlar (Samuels, 1987:865).

Bu nedenle, iktisadi etkinliklerin ancak piyasa mekanizmasının ötesine geçilerek anlaşılabileceğini iddia ederler. Çünkü iktisadi etkinlikleri belirleyen ve kaynakların etkin dağılımını sağlayan atomistik piyasa mekanizması değil, toplumun kurumsal yapısıdır.

Buradan hareketle kurumsalcılar, yerleşik iktisadın durağan denge analizlerine karşı çıkmaktadırlar. Bu analizlerin sınırlı sayıda değişken seçilerek yapılması ve *ceteris paribus* varsayımıyla iktisadi süreçleri derinden etkileyen birçok sosyal ve kurumsal değişkenin sabit kabul edilmesi,[3] analiz sonuçlarının gerçek hayatla ilişkisini koparmakta; iktisadi sistemi kapalı ve statik bir yapıya dönüştürmektedir. Başka bir deyişle, iktisadi süreçleri birkaç değişken üzerinde odaklanarak açıklamak ve buradan yola çıkarak iktisadi sistemi içinde bulunduğu sosyal ve kurumsal yapıdan yalıtlayarak incelemek, bu sistemin işleyen ve sürekli değişen bir süreç yerine donuk bir yapı olarak algılanmasını beraberinde getirmektedir. Oysa kurumsalcılara göre iktisadi sistemler açık ve dinamik sistemlerdir (Demir, 1996:67; Grunchy, 1987:2,4). Bu sistemlerin işleyişini ve değişimini çözümleyebilmek ve gerçek hayattaki yansımalarını gözlemleyebilmek için değer yargıları, inanç sistemleri, yasal süreçler gibi bir dizi sosyal ve kurumsal değişkenin analize dahil edilmesi gerekmektedir. Bu durum iktisat biliminin hem felsefe, toplumbilim, antropoloji, siyaset bilimi, hukuk gibi diğer sosyal bi-

---

3 Küçükömer'e (1965:37) göre, yerleşik iktisadın geleneksel olarak sabit kabul ettiği değişkenler arasında "zevkler", "teknik bilgi düzeyi" ve "üretim kaynakları stokları"nın yanısıra "sosyal sistem ve onun içinde ekonomik, hukuki, politik alt sistemler" veya "kurumsal çevre" bulunmaktadır.

limler ile arasındaki kopukluğu gidererek kendisine yeni açılımlar sağlamasına, hem de bir sosyal bilim olma özelliğini sürdürmesine katkıda bulunacaktır.

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa, kurumsalcı düşüncenin en önemli özelliğinin "bütüncül" ve "evrimci" bir iktisadi bakış açısına sahip olduğu söylenebilir (Samuels, 1995:343; Grunchy, 1987:42-43; Langlois, 1986:5-6).

Bunun yanısıra kurumsalcı düşüncenin temel ilgi alanlarını şu şekilde özetlemek olanaklıdır:

i) Kurumların iktisadi başarı ve kurumsal değişim süreçleri üzerindeki etkisi üzerinde odaklanır. Bunu yaparken kurumların insanlar tarafından oluşturulduğu, istemli veya istem dışı olarak değişime uğradıkları görüşündedir.

ii) Kurumların oluşumu ve işleyişini hem iktidar yapısının nedeni ve sonucu olarak, hem bireylerin ve insan topluluklarının toplumsallaşmış davranış biçimleri, hem de iktisadi süreçlerin örgütlenmesi ve kontrol edilmesi açılarından inceler.

iii) Devletin iktisadi yaşamdaki rolü üzerinde odaklanır. Devletin ve iktisadi etkinlikleri belirleyici konuma sahip olan diğer kurumların oluşumu ve değişimini temel sosyal süreç olaral görür. Devleti ve yasal sistemi hem bağımlı hem de bağımsız değişkenler olarak iktisadi analizin içine alır.

iv) Teknolojinin önemi üzerinde durur. Teknolojiyi bir yandan kaynakların göreli kıtlığının belirleyeni, diğer yandan da iktisadi yapının başarısına ve gelişimine yol açan temel etken olarak görür.

v) Kaynak dağılımının temel belirleyicisinin piyasa mekanizması değil, toplumun kurumsal yapısı olduğunu öne sürer. Kurumsal yapı ise kurumlar, iktidar yapısı ve bunların karşılıklı etkileşimi sonucunda oluşur. Bu yapı zaman içinde değişir.

vi) Değer kavramı üzerinde durur. Değerin bireysel ve toplumsal yaşam sürecinde ortaya çıkan alışkanlıklar, davranış kalıpları ve geleneklerden etkilendiğini öne sürer. Ayrıca yasal süreçleri etkileyerek toplumdaki iktidar yapısının oluşumuna katkı sağlar. Değer aynı zamanda iktidar yapısının bir ürünü olarak ele alınıp incelenir. Değeri veri olarak kabul eden yerleşik varsayımın tersine, kurumsal iktisadın odak noktası toplumsal yaşam içerisinde değerin nasıl oluştuğu ve ne şekilde değiştiğidir (Samuels, 1987:866).

Kurumsal iktisadın yukarıda kısaca değinilen temel ilgi alanlarının bir yansıması olarak kalkınma sorununa da oldukça kapsamlı bir bakış açısının bulunduğu belirtilmelidir. Bu konu aşağıda daha ayrıntılı bir biçimde incelenecektir.

2) Kurumsal iktisat ve kalkınma iktisadı

İktisadi ve toplumsal yaşamı bütüncül ve evrimci bir bakış açısıyla irdeleyen, iktisadi ve toplumsal refahın arttırılmasında kurumların ve kurumsal değişimin önemini vurgulayan kurumsalcı düşüncenin, kalkınma iktisadının üzerinde yo-

ğunlaştığı temel sorunlarla yakın ilişki içinde olduğu söylenebilir. Öyle ki, kurumsalcı iktisatçılar iktisadi kalkınma sürecinin incelenmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır (Adams, 1993:245; Klein, 1977:785). Aynı zamanda birçok kalkınma iktisatçısı da kalkınma sürecinde kurumların önemine vurgu yapmışlardır (Basu 1984; Brutan 1985; Schultz 1968). Bu karşılıklı etkileşimin temel nedeni, kalkınma sürecinin iktisadi değişiklerle birlikte bir dizi yapısal ve kurumsal değişimi de beraberinde getirmesidir. Ayrıca kurumsalcı iktisatçılar ile yerleşik iktisatçılar arasındaki ayrım noktalarının önemli bir bölümünün kalkınma iktisadı alanında ortadan kalktığı belirtilmelidir.[4]

Kalkınma iktisadı iktisat biliminin bir alt dalı olarak ortaya çıktığı dönemlerde temel olarak ülkelerin gelişme performansları arasındaki farklılıkları açıklamaya

yönelmiş; gelişme düzeyi düşük olan azgelişmiş ülkelerin (AGÜ) sorunlarına çözüm arayışı içinde olmuştur. Bu süreçte geleneksel analitik önermelerin ve iktisat politikası araçlarının AGÜ'in koşullarında işlemediği anlaşılmıştır. Özellikle kırsal kesimde piyasa davranışlarının çok zayıf olduğu ya da piyasaların hiç oluşmadığı gözlenmiştir. Sermaye piyasalarının genellikle olmadığı, işgücünün çok küçük bir bölümünün ücretli emek olarak istihdam edildiği anlaşılmıştır. Kamu harcamaları, para arzı ve faiz oranlarındaki düzenlemelerin istihdam veya enflasyon sorunlarının çözümüne ciddi etkilerinin olmadığı görülmüştür. AGÜ'deki iktisadi yapıların gelişmiş ülkelerden (GÜ) tamamen farklı olduğu anlaşılmıştır. AGÜ'in ikili iktisadi yapıya sahip olduğu, tasarruf ve yatırım düzeylerinin sermaye birikimini arttırmada yetersiz kaldığı, girişimcilerin kâr güdüsüyle hareket etmediği, dış ticaret ve yabancı yatırımların ekonomiyi olumsuz olarak etkilediği vurgulanmıştır.

Kısacası, AGÜ ile GÜ'in iktisadi ve toplumsal yapılarının çok farklı olduğu ve bu nedenle iktisadi karar birimlerinin davranış biçimleri arasında önemli farklılıkların olduğu anlaşılmıştır.[5] Bu farklılıkların temel olarak ülkeler arasındaki kurumsal farklılıklardan kaynaklandığı söylenebilir. Kurumlar her toplumun kendi özgün yapısı doğrultusunda şekillenmekte ve bireyler ile insan topluluklarının davranış biçimlerini belirlemektedir. Ayrıca kurumların oluşumu, işleyişi ve gelişimi toplumlar arasında önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Dolayısıyla ülkelerin gelişmişlik düzeyleri arasındaki farklılıkların anlaşılabilmesi için, kurumsal farklılıkların incelemeye dahil edilmesi gerekmektedir.

Bundan başka, kurumsal farklılıklar sadece AGÜ ile GÜ arasındaki değil,

---

4 Klein (1977:279) kurumsalcılığın en büyük etkisinin kalkınma iktisadı üzerinde görüldüğünü ve kalkınma iktisadının, iktisat biliminin en az yerleşik olan alanı olduğunu söylemektedir.

5 Büyük ölçüde piyasa mekanizmasının sağlıklı işleyiş yollarını arayan bir yaklaşımı (kalkınma iktisadı), piyasaların olmadığı veya tam olarak oluşmadığı ve iktisadi karar birimlerinin standart önermeler doğrultusunda davranmadığı koşullara (AGÜ koşulları) uygulamada güçlüklerle karşılaşılacağı açıktır (Adams, 1993:247).

GÜ'in iktisadi başarıları arasındaki farklılıkların da önemli bir belirleyenidir. Bu nedenle, ülkelerin gelişmişlik düzeylerini belirlerken keskin sınıflamalara gitmek yapay ve tutarsız olacaktır (Adams, 1993:248). Ayrıca bazı ülkeleri gelişmiş, diğerlerini de azgelişmiş veya gelişmekte olan ülke olarak birbirinden ayırmak, kalkınma iktisadının özünde varolan ve onu yerleşik iktisattan ayıran temel nokta olan değişim sürecinin incelenmesini de engelleyebilecektir. Bu bağlamda Kuznets'in (1968:2) de belirttiği gibi, teknoloji sürekli olarak değiştiğinden ve değişen teknoloji sonucunda yeni

kaynakların kullanılır duruma gelmesi her zaman olanaklı olduğundan, bütün ekonomiler değişmektedirler. Bu nedenle bütün ekonomiler gelişmekte olan ekonomiler olarak adlandırılabilir.

Kalkınma süreci bütün ülkeler için bir değişim ve evrim süreci olarak görüldüğünde ise, kalkınma iktisadı ile kurumsal iktisat birbirine yaklaşmaktadır.

Buna rağmen, kalkınma iktisatçıları ile kurumsalcılar arasındaki önemli bir ayrım noktasının altı çizilmelidir: kurumsalcılar "bütün ülkelerin" kalkınma süreçlerinin incelenmesinde kurumların önemli olduğuna, kurumların kapitalist piyasa mekanizmasının işlemesini belirlediğine ve kurumlardan kaynaklanan sorunların bulunduğuna vurgu yaparlarken, kalkınma iktisatçıları genel olarak kurumların gelişimi ve piyasa mekanizmasının işleyişi ile ilgili sorunların sadece geri kalmış bölgelerde görüldüğünü düşünmektedirler (Adams, 1993:250).

Bunun en güzel örneği yapısalcı okulun genel yaklaşımında bulunabilir. Kalkınma sorununa bütüncül ve evrimci bir bakış açısı geliştiren, piyasa sisteminin işleyişinde ortaya çıkan "tıkanıklıklara", "yapısal dengesizliklere" vurgu yapan ve kalkınma sürecinde kurumların önemine değinen yapısalcılar, bu özellikleriyle kurumsalcılara benzemektedirler. Ancak analizlerini Latin Amerika ülkeleriyle sınırlandırdıklarından, kalkınma sürecine kurumsalcılar kadar kapsamlı bakamamaktadırlar (Street, 1988; Street ve James 1982; Street 1967).

Özet olarak, kalkınma iktisadı ile kurumsal iktisadın kalkınma sorununa bakış açılarında bazı ayrılıklar varolmakla birlikte, ortak noktaların da bulunduğu ve birbirlerini karşılıklı olarak etkiledikleri belirtilmelidir.

Kurumsalcı iktisatçılar kalkınma sürecini evrimci bir süreç olarak görmekte; bu süreçte kurumların ve kurumsal değişimin önemine vurgu yapmaktadırlar. Bu yaklaşımın daha iyi anlaşılabilmesi için, kurumsal değişimin iktisadi büyüme ve kalkınmayı ne şekilde etkilediğini incelemek gerekmektedir.

3) Kurumsal değişimin iktisadi büyüme ve kalkınmaya etkisi

Kurumsal değişimin iktisadi büyüme ve kalkınma arasındaki bağlantıyı kurarak, uzun dönemli kalkınma sürecinin temelini oluşturduğu söylenebilir. İktisadi kalkınma genel olarak bir dizi yapısal değişikliği beraberinde getiren bir ikti-

sadi büyüme süreci olarak tanımlanmakla birlikte, yapısal değişikliği belirleyenlerin neler olduğu ve bu değişikliğin kalkınmaya olan etkilerinin yeterince incelendiği söylenemez. Öte yandan, iktisadi ve toplumsal yapının temelini kurumların oluşturduğu kabul edildiğinde, kurumsal değişimin belirleyenleri ve etkilerinin araştırılması büyüme ile kalkınma arasındaki ilişkilerin daha sağlıklı olarak kurulmasına yol açabilir. Aslında kalkınmayı iktisadi büyümeye eşlik eden "etkin" kurumsal değişiklik olarak da tanımlamak olanaklıdır (Nabli ve Nugent, 1989:1342). Bu nedenle, kurumların ve kurumsal değişimin iktisadi büyüme ve kalkınmaya olan etkilerini daha ayrıntılı olarak incelemek için daha önce yapılmış çalışmalara değinmek gerekir.

Birçok iktisat tarihçisi uzun dönemli iktisadi kalkınma sürecinde kurumların ve kurumsal değişimin önemini vurgulayan çalışmalar yapmışlardır (North 1981; North ve Thomas 1973; Rosenberg ve Birdzell 1986). Daha çok yeni kurumsal iktisadın yöntemsel çerçevesinde geliştirilen bu çalışmalar, mülkiyet haklarının tarihsel zaman içerisinde güvence altına alınmasının Batı dünyasının iktisadi kalkınmasına önemli etkileri olduğunu göstermiştir.[6] Bu çalışmalarda kullanılan kurumsal değişim yaklaşımının temelinde "etkin" kurumlar yer almaktadır. Yani kurumsal değişim etkin bir kurumdan diğerine geçiş biçiminde gerçekleşmektedir. İşlem maliyetlerinin zaman içinde azalmasıyla birlikte göreli fiyatların değişmesi, kurumsal değişimi ortaya çıkarmaktadır. Kısacası, kurumsal değişimin temelinde etkin kurumların yer değiştirmesi yer almaktadır.[7] Benzer kurumsal dönüşümün GOÜ'de yeterince gerçekleşmemesi, bu ülkeler ile GÜ arasındaki gelişmişlik farklılığının temel belirleyeni olduğu iddia edilmiştir (North, 1989:1322-1323).[8]

GOÜ'in göreli yoksulluğunu açıklamak için kurumsal analize başvuran diğer bir yazar da A. O. Hirschman'dır. Hirschman firma düzeyinden yola çıkarak örgütsel ve ulusal düzeyde kurumların iktisadi davranış biçimini nasıl etkilediği ve iktisadi durgunluğa nasıl yol açabileceği üzerinde yoğunlaşmıştır (Hirschman 1970).

"Terketme" *(exit)* ve "sesini yükseltme" *(voice)* kavramlarını iktisadi davranış biçimlerine uygulayan Hirschman oldukça ilginç hipotezler öne sürmektedir.

---

6 Yeni kurumsal iktisat ile iktisadi kalkınma arasındaki teorik ilişkilerin ayrıntıları için Bardhan (1989) Herrick (1989) ve Nabli ve Nugent'a (1989) bakılabilir.

7 Kurumsal değişim sürecinin iktisadi kalkınmayı olumlu yönde etkileyebilmesi için bu değişim sürecinde oluşan yeni kurumsal yapının eskisine göre daha etkin olması gerekir (Fusfeld 1977). İspanyol ve İngiliz kalkınma süreçlerini tarihsel perspektifden ve kurumsal değişim çerçevesinde karşılaştırmalı olarak inceleyen North (1989:1325-1330), İspanya'daki kurumsal değişimin İngiltere'dekinin tersine durgunlukla sonuçlandığını belirtmektedir.

8 Ayrıca geçiş ekonomileri olarak adlandırılan eski sosyalist ülkelerin "piyasa ekonomisine geçiş" ve özellikle "iktisadi kalkınma süreçlerini hızlandırabilmeleri" için kendi koşullarına uygun kurumsal dönüşümleri zaman içinde gerçekleştirmelerinin gerekliliğine vurgu yapılmaktadır (Grossman 1994; Schleifer 1995).

Bilindiği gibi, neo-klasik analiz çerçevesinde, girişimciler kâr elde edemedikleri durumda bulundukları endüstriyi terkederler. Bir firmanın ürettiği mal ve hizmetlerden tatmin olmayan tüketiciler de, rakip firmanın ürünlerine yönelirler. Aynı şekilde, herhangi bir örgütün üyeleri de, örgütün etkinliklerinden memnun olmazlarsa, o örgütü terkedip başka bir örgüte üye olurlar. Oysa Hirschman (1970:30), "terketme" seçeneğine göre "sesini yükseltmenin", değişim için potansiyel bir güç oluşturabileceğini iddia etmektedir.[9] Karşı çıkılan mevcut durumdan kurtulmak anlamında "terketmek" yerine "sesini yükeltmek", değişim ve kalkınma için önemli bir başlangıç noktası olacaktır. Kurumlar ise terketme ile sesini yükseltme arasındaki seçimi belirlemektedir. Demokrasinin sağlıklı işlediği toplumlarda, gerek bireyler gerekse örgütler uyanık, etkin ve tepkilerini özgürce dile getirebilmektedirler. Demokratik kurumların gelişmediği toplumlarda ise, bireyler huzursuzluklarını ve sıkıntılarını dışa vuramamakta, seslerini yükseltememektedirler. Böylece varolan durum sürmekte, iktisadi ve toplumsal sistemde değişim yaşanmamaktadır. Buradan hareketle Hirschman bireylerin ve örgütlerin değişime yol açmak veya seslerini yükseltmek yerine, terketmeyi tercih ettikleri toplumların durgunluğa sürükleneceğini belirtmektedir (Hirschman, 1970:10-14). Bu nedenle, değişim ve kalkınma sürecinde sesini yükseltme seçeneğinin ön plana çıkması gerekmekte; bunu da büyük ölçüde politik kurumlardaki değişiklikler sağlamaktadır.

Mancur Olson da kurumların iktisadi büyümeye etkilerini farklı bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Olson piyasayı ve politik yaşamı egemenliği altına alan ve tekelci güce sahip olan karteller, lobiler, sendikalar gibi *"özel çıkar gruplarının"* varolduğu toplumlarda etkinliğin ve iktisadi büyümenin azaldığını iddia etmektedir. Çünkü çıkar grupları etkinliklerini genellikle toplumsal zenginliği arttırmak yerine, grup üyelerinin mevcut zenginlikten daha fazla pay alması doğrultusunda yoğunlaştırmaktadır (Olson, 1982:41-47).[10]

Buna karşılık, savaş veya devrim gibi büyük toplumsal çalkantılar sonucunda özel çıkar gruplarının ortadan kaldırıldığı, özgür ve kararlı bir yasal düzenin kurulduğu toplumlarda iktisadi büyüme hızlanma eğilimindedir (Olson 1983). Bunun en güzel örneğini İkinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya ve Japonya vermiştir. Kitlesel toplumsal çalkantıların veya askeri işkallerin yaşanmadığı İngiltere gibi gelişmiş demokrasiye sahip olan ülkelerde uzun dönemli büyüme oranları göreli olarak düşmüştür. Oysa özel çıkar gruplarının tekelci etkile-

---

9 Hirschman terketme kavramını iktisadi içeriğiyle, sesini yükeltme kavramını da politik içeriğiyle kullanmakta (Hirschman, 1970:31-32) ve bu kavramlar aracılığıyla iktisadi kalkınma sürecinde politik etkenlerin önemine vurgu yapmaktadır.

10 Olson'un bu yaklaşımını Tunus'daki üretici örgütlerinin toplu etkinliklerinde sınayan Nugent, bu örgütlerin ülkedeki piyasanın oluşumuna olumlu katkıları olduğunu belirtmekle birlikte, rant kollayıcı etkinlikleri nedeniyle ekonomide etkinsizliğe ve uzun dönemli büyüme oranının yavaşlamasına yol açtıklarını vurgulamaktadır (Nugent, 1989:319).

rinden kurtulan, iktisadi ve toplumsal yaşama taze ve yeni bir başlangıç yapan Almanya, Japonya ve hatta Fransa gibi ülkelerde ise, büyüme oranlarının savaş sonrasında diğer ülkelere göre hızlandığı gözlenmiştir (Olson, 1982:4-6). Dolayısıyla, tekelci güce sahip olan çıkar gruplarının varlığı, ülkelerin iktisadi büyümesini engelleyici etkiler yaratabilmektedir. Bu tür grupların dışsal veya içsel etkenler sonucunda ortadan kaldırılmasıyla iktisadi büyüme ivme kazanmaktadır.

Bu teorik çalışmaların yanısıra, son yıllarda iktisadi büyüme ve kalkınmayı kurumsalcı çerçevede ele alan niceliksel çalışmalarda da hızlı bir artış gözlenmektedir. Örneğin G.W. Scully, 1960-1980 döneminde 115 ülkenin verilerini kullanarak, kurumsal değişkenlerin iktisadi büyümeye olan etkilerini istatistiksel olarak göstermiştir (Scully 1988). Kurumsal değişkenler olarak politik, sivil ve iktisadi özgürlüğün düzeyini ele almıştır. Politik özgürlüğün düzeyini toplumda yaşayan bireylerin yönetenleri ne ölçüde denetleyebildiğiyle, sivil özgürlüğün düzeyini toplumdaki sivil hakların ne ölçüde korunduğuyla ve iktisadi özgürlüğün düzeyini de serbest piyasa mekanizmasının yaygınlığıyla ilişkilendirmiştir. Daha sonra bu değişkenler ile iktisadi büyüme arasındaki ilişkileri regresyon denklemleriyle sınamıştır.[11]

Sınama sonuçlarına göre, politik, sivil ve iktisadi özgürlüğe sahip olan ülkelerin bu özgürlüklere sahip olmayan ülkeler ile karşılaştırıldığında her yıl 3 kat daha fazla büyüdüğü ortaya çıkmıştır (Scully, 1988:661). Bu çalışmanın da ortaya koyduğu gibi, kurumsal değişkenler iktisadi büyümeyi önemli ölçüde etkilemektedir.

Bundan başka Barro, 98 ülkenin 1960-1985 dönemindeki iktisadi büyümelerini incelediği bir çalışmasında, politik kurumlardaki kararsızlığın mülkiyet hakları üzerinde olumsuz etkileri olduğunu saptamıştır (Barro, 1991:432).[12] Ayrıca politik kurumlardaki kararsızlık ile yatırımlar ve iktisadi büyüme arasında ters yönlü bir ilişkinin bulunduğunu istatistiksel olarak göstermiştir (Barro 1991). Aynı ilişkinin varlığı daha sonra Alesina v.d. (1992)'nin yaptığı niceliksel bir çalışmada yeniden kanıtlanmıştır.

Yukarıda değinilen teorik ve ampirik çalışmalar, kurumların ve kurumsal de-

---

11 Özgürlük değişkenleri (bağımsız değişkenler) kukla değişkenler kullanılarak oluşturulmuştur. Politik özgürlüğün bulunduğu toplumlar (politik olarak açık toplumlar) 1, bulunmadığı toplumlar (politik olarak kapalı toplumlar) 0; bireysel hakların korunduğu toplumlar 1, korunmadığı toplumlar 0; iktisadi özgürlüğün bulunduğu toplumlar (iktisadi sistemleri serbest piyasa sistemine yakın toplumlar) 1, bulunmadığı toplumlar (iktisadi sistemleri kumanda ekonomisine yakın toplumlar) ise 0 değeri almıştır. Bağımlı değişken olarak da reel gayrisafi yurtiçi hasılanın 1960-80 dönemindeki bileşik büyüme oranını almıştır.

12 Mülkiyet hakları ile iktisadi büyüme arasındaki ilişkileri niceliksel bir çalışmada inceleyen Torstensson (1994) ise, mülkiyet haklarını sınırlamanın iktisadi büyümeyi yavaşlattığını iddia etmektedir. Torstensson'a (1994:242) göre, bu tür sınırlamaları ortadan kaldıran bir ülkenin büyüme oranı yılda en az yüzde 1 oranında artabilecektir.

ğişimin iktisadi büyüme ve kalkınma sürecindeki önemini dolaylı veya dolaysız olarak vurgulamaktadır.

Sonuç

İktisadi ve toplumsal sistemin özünü oluşturan kurumsal yapılar, hem sistemin değişimini ve gelişimini belirlemekte, hem de bu sistem tarafından belirlenmektedir. Kurumsal değişimin önemi bu noktada açığa çıkmaktadır. Kurumsal değişim, bir yandan iktisadi büyümenin temel belirleyenlerinden biri olarak, diğer yandan da iktisadi büyümeye eşlik eden bir dizi yapısal değişikliğe zemin hazırlayarak, uzun dönemli kalkınma sürecini derinden etkilemektedir.

GÜ'in tarihsel deneyiminden elde edilen bulgular, kurumların ve kurumsal değişimin kalkınma sürecinde hiçte küçümsenemeyecek bir öneme sahip olduğunu göstermiştir. Bu durum geçmişte olduğu gibi, bugün de geçerliliğini sürdürmektedir. Dolayısıyla, kurumsal değişim yaklaşımını uzun dönemli kalkınma sürecinin incelenmesinde kullanmak anlamlı gözükmektedir. Ayrıca bu yaklaşım sadece GÜ'in değil, aynı zamanda ve daha çok GOÜ'in kalkınma deneyimlerinin incelenmesine ışık tutabilecek niteliktedir.

Bundan başka, bu çalışmada yeterince vurgu yapılmamış olmasına rağmen, kurumsal değişim yaklaşımının geçiş ekonomileri olarak adlandırılan eski sosyalist ülkelerin bugün karşı karşıya olduğu çeşitli iktisadi ve toplumsal sorunlarının çözümlenmesinde ve bu ülkelerin kalkınma performanslarının değerlendirilmesinde bir araç olarak kullanılabileceği belirtilmelidir.

Sonuç olarak, kurumsal değişim yaklaşımı iktisadi büyüme ve kalkınma alanında yapılan ve bundan sonra yapılacak olan teorik ve ampirik çalışmaların yetkinleşmesine önemli bir katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Adams, J. (1993); "Institutions and Economic Development: Structure, Process, and Incentive", M.R. Tool (Der.) *Institutional Economics: Theory, Method, Policy* içinde, Massachusetts:Kluwer Academic Publishers, 245-269.

Alesina, A., Özler, Ş., Roubini, N. ve Swagel, P. (1992); *Political Instability and Economic Growth*, Nber Working Paper, No: 4173.

Bardhan, P. (1989); "The New Institutional Economics and Development Theory: A Brief Critical Assessment", *World Development*, 17, 9, 1389-1395.

Barro, R.J. (1991); "Economic Growth in a Cross Section Of Countries", *Quarterly Journal of Economics*, 106, 406-443.

Basu, K. (1984); *The Less Developed Economy: A Critique of Contemporary Theory*, Oxford: Basil Blackwell.

Bruton, H.J. (1985); " The Search for a Development Economics", *World Development*, 13, 10/11, 1099-1124.

Coase, R.H. (1992); "The Institutional Structure of Production", *American Economic Review,* 82, 713-719.

Demir, Ö. (1996); *Kurumcu İktisat,* Ankara: Vadi Yayınları.

Foster, J. (1992); "The Institutionalist (Evolutionary) School", D.A. Mair ve A.G. Miller (Der.) *A Modern Guide to Economic Thought: An Introduction to Comparative Schools of Thought in Economics* içinde, Aldershot: Edward Elgar, 207-232.

Fusfeld, D.R. (1977); "The Development of Economic Institutions", *Journal of Economic Issues,* 11, 4, 743-784.

Grossman, Z. (1994); "Douglas North:Why Some Nations Can Sustain Growth?", *Economic Reform Today,* 3, 22-28.

Grunchy, A.G. (1987); *The Reconstruction of Economics: An Analysis of The Fundamentals of Institutional Economics,* New York: Greenwoods Press.

Herrick, B. (1989); "A New Paradigm for the Study of Economic Development", M.K. Nabli ve J.B. Nugent (Der.) *The New Institutional Economics and Development: Theory and Applications to Tunisia* içinde, Amsterdam: Elsevier Science Publishers B.V., 429-437.

Hirschman, A.O. (1970); *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States,* Mass.:Harvard University Press.

Klein, P.A. (1977); "An Institutionalist View of Development Economics", *Journal of Economic Issues,* 11, 4, 785-807.

Kuznets, S. (1968); *Toward a Theory of Economic Growth,* New York: W.W. Norton.

Küçükömer, İ. (1965); *İktisat İlkeleri Üzerine,* Cilt:1, İstanbul: Hamle Matbaası.

Langlois, R.N. (1986); "The New Institutional Economics: An Introductory Essay", R.N. Langlois (Der.) *Economics As a Process* içinde, New York: Cambridge University Press, 1-25.

Mayhew, A. (1988); " The Beginnings of Institutionalism", M.R. Tool (Der.) *Evolutionary Economics, Vol:1, Foundations of Institutionalist Thought* içinde, Londra: M.E. Sharpe, Inc, 21-48.

Nablı, M.K. ve Nugent, J.B. (1989); "The New Institutional Economics and Its Applicability to Development", *World Development,* 17, 9, 1333-1347.

North, D. (1989); "Institutions and Economic Growth: An Historical Introduction", *World Development,* 17, 9, 1319-1332.

Noth, D. (1981); *Structure And Change in Economic History,* New York: Norton.

North, D. ve Thomas, R. (1973); *The Rise of the Western World,* Cambridge: Cambridge University Press.

Nugent, J.B. (1989); "Collective Action in Tunisia's Producers Organizations: Some Variations on The Olsonian Theme", M.K. Nabli ve J.B. Nugent (Der.) *The New Institutional Economics and Development: Theory and Applications to Tunisia* içinde, Amsterdam: Elsevier Science Publishers B.V., 289-322.

Olson, M. (1983); "The Political Economy of Growth Rates", D.C. Müller (Der.) *The Political Economy Of Growth* içinde, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1-52.

Olson, M. (1982); *The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation and Social Rigiditi-es,* New Haven: Yale University Press.

Rosenberg, N. ve Birdzell, L.E. (1986); *How The West Grew Rich:The Economic Transformation of the Industrial World,* New York: Basic Books.

Samuels, W.J. (1995); " The Making of a Relativist and Socialist Constructivist: Remarks upon Receiving the Veblen-Commons Award", *Journal of Economic Issues,* 29, 1, 343-358.

Samuels, W.J. (1991); "Institutionalist Economics", D. Greenway, M. Bleanay ve I. Stewart (Der.) *Companion to Contemporary Economic Thought* içinde, Londra: Routledge, 105-118.

Samuels, W.J. (1987); "Institutional Economics", J. Eatwell, M. Milgate ve P. Newman (Der.) *The New*

Palgrave: A Dictionary of Economics içinde, London: Macmillan Press, Inc., 864-866.

Schultz, T.W. (1968); " Institutions and the Rising Economic Value of Man", *American Journal of Agricultural Economics*, 50, 1113-1122.

Scully, G.W. (1988); "The Institutional Framework and Economic Development", *Journal of Political Economy*, 96, 3, 652-662.

Shleifer, A. (1995); "Establishing Propery Rights", M. Bruno ve B. Pleskovic (Der.) *Proceedings of The World Bank Annual Conference on Development Economics 1994* içinde, Washington, DC., 93-117.

Street, H.J. (1988); "The Institutionalist Theory of Economic Development", M.R. Tool (Der.) *Evolutionary Economics, Vol:2, Institutional Theory and Policy* içinde, London: M.E. Sharpe, Inc, 443-470.

Street, H.J. (1967); "The Latin American "Structuralists" and the Institutionalists: Convergence in Development Theory", *Journal of Economic Issues*, 1, 1, 44-62.

Street, H.J. ve JAMES, D.D. (1982); "Institutionalism, Structuralism, and Dependency in Latin America", Journal of Economic Issues, 16, 3, 673-689.

Torstensson, J. (1994); "Property Rights and Economic Growth: An Empirical Study", *Kyklos*, 47, 2, 231-247.

Williamson, O.E. (1995); "The Institutions and Governance of Economic Development and Reform", M. Bruno ve B. Pleskovic (Der.) *Proceedings of The World Bank Annual Conference on Development Economics 1994* içinde, Washington, DC., 171-197.

Wisman, J.D. ve Rosansky, J. (1991); "The Methodology of Institutionalism Revised", *Journal of Economic Issues*, 25, 3, 709-737.

İstanbul'u okumak II: Mahalle düzeyinde konut mülkiyeti-statü farklılaşmasına ilişkin bulgular nasıl genellenebilir? [1]

Murat Güvenç / Oğuz Işık[2]

Giriş

Toplum ve Bilim'in geçen sayısında yayımlanan yazımızla ilgili olarak bize iletilen çok sayıda yüreklendirici yorum ve olumlu eleştiri aldık. Ne var ki en olumlu eleştirileri yapanlar bile çalışmadan daha çarpıcı ve/veya genel sonuçlar çıkarmakta neden bu kadar isteksiz ve çekingen olduğumuzu sorguluyorlardı. Öncelikle bu eleştirilere genellikle katıldığımızı vurgulamalıyız. Daha kapsamlı ve kolay akılda kalabilecek sonuçlar çıkarmayı kim istemez ? Ne var ki yazıyı teslim ettiğimiz tarihte, *görgül çözümlemeyle desteklenmiş*, daha genel ve çarpıcı sonuçlar elde edemiyorduk. Görgül çözümlemeyle desteklenmeyen spekülatif sonuçlar yazmanın yazının amacına ve genel üslubuna pek uygun düşmeyeceğini saptayıp, çalışmayı, çıkarabildiğimiz kısmi sonuçlarla yetinen bir bölümle sonlandırmayı uygun gördük. Dolayısıyla sonuç ve yorum üretiminde suskun kalmayı seçmemiz, konunun önemini küçümsememizden değil, o aşamada daha ileri bir adım atamayışımızdan kaynaklanıyordu. Geçen zaman içerisinde genel ve genellenebilir sonuç elde etme konusunda bir miktar ilerleme kaydedebildiğimizi düşünüyoruz.

Yazının 1. paragrafında önce bulgularımızı genellemekten bizleri alıkoyan sorununun yöntembilimsel ve felsefi boyutları üzerinde duruluyor. 2. paragrafta bu sorunu aşmakta kullandığımız yöntem ve bu yöntemin dayandığı felsefi/ontolojik temel tanıtılıyor. Ne var ki birinci ve ikinci paragraflarda ileri sürülen görüşlerin tüm yöntembilimsel tartışamalar için geçerli olan ve *"pastanın kanıtı*

---

1 *Toplum ve Bilim*'in geçtiğimiz sayısındaki yazımıza bu eklemeyi yapabilmemize olanak sağlayan Yazı Kurulu'na içtenlikle teşekkür ederiz.

2 ODTÜ Şehir ve Bölge Planlama Bölümü.

tadındadır" ilkesi uyarınca sınanması gerekir. Bu nedenle genelleme konusunda yardımcı olacağını düşündüğümüz yaklaşımın görgül katkısının bir örnekle gösterilmesi gerekiyordu. Yazımızın üçüncü paragrafını İstanbul örneğinde elde ettiğimiz sonuçların tartışmasına ayırdık. Sonuçları resmetmek amacıyla ürettiğimiz İstanbul genel konut mülkiyeti statü haritasının okuyucuların önceki yazımızda suskun kalındığını düşündükleri genel sonuç ihtiyacını bir ölçüde karşılayabileceğini düşünüyoruz. Elde edilen sonuçlar önceki yazımızla birlikte değerlendirildiğinde Türkiye'deki kentsel toplumsal peyzajların okunmasına ilişkin uygulanabilir bir yöntemin şekillenmeye başladığı söylenebilir. Yazımız önerilen çözümleme yönteminin ana hatlarını derleyen kısa bir sonuç bölümüyle son buluyor.

1. Toplumsal peyzajların değerlendirilmesi ve genelleme /adlandırma sorunu

Toplum ve Bilim'in önceki sayısında yayımlanan *İstanbul'u Okumak* başlıklı yazımızda önce kategorileme daha sonra ölçmede yaralandığımız yön belirten chi kare göstergesinin özelliklerini tanıtmış, daha sora da bu gösterge aracılığı ile elde ettiğimiz bulguları; çeşitli konut mülkiyeti-statü gruplarını *ayrı ayrı* ele alarak, yakalar, ilçeler ve mahalleler itibariyla değerlendirmiş idik. Bu yaklaşım, sıralarında yer isimlerinin, kolonlarında ise yerlere ilişkin özelliklerin yeraldığı bir coğrafi tabloyu kolonlar itibarıyla okumakla eş anlamlıdır. Bu okuma denemesi *farklı statü gruplarının* mekansal dağılım kalıplarının özelliklerini açığa çıkarmakta yararlı ipuçları üretmişti. Ancak değişik statülerde ve farklı gelir düzeylerindeki hanehalkı reislerinin göreli yığılmalarını *ayrı ayrı* ele alan bu yaklaşımdan yola çıkarak, bütün statü gruplarının dağılımını *birlikte* değerlendirmeye alan ve metropoliten peyzajı oluşturan yerlerin *(places)* hakim özellikleri tanımlanamıyordu. Bu amaca varabilmek için oluşturulan toplumsal coğrafi matrisin satırlar itibarıyla okunması gerekiyordu. Mahalleler itibarıyla statü profillerinden yola çıkarak genel bir resim elde edebilmek için sayısal taksonomi (sınıflandırma) yordamlarından yararlanılabileceğini düşündük. Bilgisayar ortamında çalışan bu tür yordamlar araştırmacının elindeki n bireyin seçilen özelliklerini hesaba katarak n-k (k<n) küme oluşturmaya yarar. Küme sayısı genellikle kullanıcı tarafından dışardan belirlenir.

Bu çalışmada Ward ölçütüne göre çalışan bir sınıflama yordamı kullanıldı. Bu yordam küme içi varyasyonu en alt düzeye indirir, buna karşılık kümelerarası varyasyonu en çoğa çıkarmayı sağlar. Kullandığımız yordamın bu özelliğinin, elde edeceğimiz kümeleri adlandırmakta bize yardımcı olacağını düşünüyorduk. Ancak ilk denemelerde küme sayısını 40 gibi yüksek bir düzeyde belirlememize rağmen anlamlı ve geçerli sonuçlar elde edemedik. Öte yandan hangi metrik benzemezlik ölçüsünü veya sınıflama yordamını kullanırsak kullanalım sınıflama yordamı genelde iki ana başlık altında değerlendirilebilecek sonuçlar üreti-

yordu. Birinci kümede *tek başlarına küme oluşturan 20'ye yakın mahalle,* ikinci grupta ise içsel *farklılaşma düzeyi* yüksek mahalle kümeleri bulunuyordu. Diğer bir deyişle genelleme denememiz, sorunu çözmekten çok bizi amacımızın çok uzaklarına itmekteydi. Benzer statü profillerine sahip mahalleleri gruplandırarak, tek düze statü bölgecikleri elde etmeye yönelik çabamız, ilk bakışta amaçlananın tam tersini üretmekteydi. Benzer özelliklere sahip, dolayısıyla adlandırılması göreli olarak kolay mahalle kümeleri yerine, kendine özgü nitelikleri nedeniyle tek başlarına küme oluşturan *tekil (unique)* mahalleler ve gündelik dilin iletişim ortamında adlandırılması neredeyse olanaksız kümeler oluşuyordu. İlk evrelerde bu sonucu sınıflama yordamının benzemezlik matrislerinin *(dissimilarity matrices)* hesabında kullanılan metriğin veya mesafe hesabında kullanılan üs *(exponent)* değerinden kaynaklanan teknik bir sorun gibi yorumluyor, farklı parametrelerle yeteri kadar sınıflama denemesi yapılsa, bu teknik sorunun aşılabileceğini düşünüyorduk. Yeteri kadar deneme yapmadığımızdan genel değerlendirme konusunu yazı kapsamı dışında tuttuk.

Ancak yazı yayımlandıktan sonra yaptığımız sınıflama çalışmalarında, yordamları ve benzemezliği ölçmekte kullanılan metrik göstergeyi değiştirmemize karşılık sonucun esasen değişmediğini saptadık. Diğer bir deyişle örneğimizdeki genelleme sorununu çözmek için geliştirdiğimiz teknik çözüm çabalarına dirençli bir bileşen vardı. Sınıflama yordamının özelliklerinden veya bu yordamlarda kullanılan parametrelerden kaynaklanan bazı marjinal farklara rağmen hep aynı tür sonuçlar elde ediyorduk. (Bir yanda *nev-i şahsına münhasır (tekil)* mahalleler, diğer yanda iç farklılaşma düzeyi en iyi niyetli adlandırma çabalarını bile geçersiz kılacak düzeyde yüksek mahalle kümeleri...)

Her iki sonuç da genelleme çabasıyla amaçlanan neticenin tam tersi idi. Bu sonuçları değerlendirmede aceleci davranan bir araştırmacı, elde ettiği görgül bulgulara gönderme yaparak İstanbul'un toplumsal peyzajının, genelleme, ad koyma, konusundaki gayretleri geçersiz kılacak kadar karmaşık bir toplumsal coğrafyaya sahip olduğu sonucunu çıkarabilirdi. Ancak aşağıdaki tartışma ilk bakışta geçerli görünen bu değerlendirmenin yanıltıcı olabileceğini, dolayısıyla bu tür genel değerlendirmelerde ihtiyatlı davranmak gerektiğini gösteriyor.

2. İstanbul toplumsal coğrafyasında karşılaşılan genelleme veya adlandırma sorunu nereden kaynaklanıyor?

Yöntembilimsel yaklaşımların hiçbirinin felsefi açıdan tarafsız olmadığı klişeleşmiş bir önermedir. Hangi yöntembilimsel yaklaşım benimsenirse benimsensin araştırmacının üç temel konuda seçme yapması gerekir. Bunlar :

a. araştırmada kullanılan bireyin seçimi
b. araştırmanın ölçeğinin seçimi,
c. araştırma evreninin tanımına ilişkin seçmelerdir.

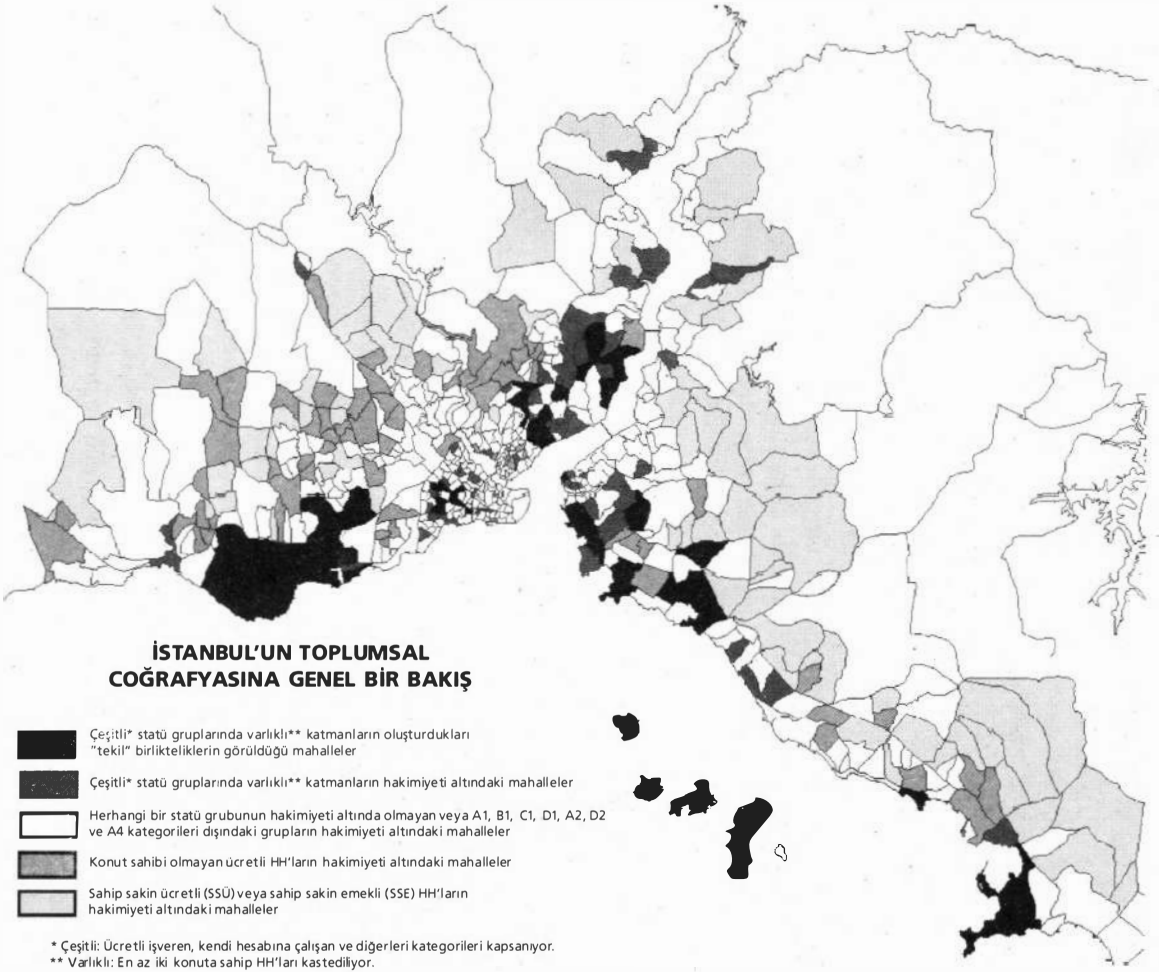
İstanbul'u Okumak'ta elde edilen genel bulgular önerilen kategorilerin oldukça başarılı çalıştığını ve elde edilen değerlendirmenin farklı soyutlama düzeylerinde makul sonuçlar ürettiği gösteriyordu. Bu nedenle araştırma bireyinin tanımlanmasında ve ölçek seçiminde pratik açıdan genelleme çabamızı geçersiz kılacak kadar önemli bir sorun olmadığı düşünülebilirdi. Sorun olsa olsa araştırma evreninin ontolojik özelliklerine ilişkin seçmemizden kaynaklanmaktaydı. Bu saptama bizi sınıflama denemelerimizin araştırma evreninin tanımında *zımni olarak yaptığımız ontolojik kabulü irdeleyip sorgulamaya yöneltti.*

İstanbul'un 570 mahallesine ait toplumsal statü profillerini sınıflama yordamıyla işlemeye karar verildiğinde, bu mahallelerin genellenebilirliği yönünde bir dolaylı ontolojik tanım yapılmış olmaktadır. Sınıflama sonucunda bir dizi tekil yer ve adlandırılması neredeyse olanaksız kümeler elde etmiş olmamızı bu zımni evren tanımımızın geçerli *(relevant)* olmayışının göstergesi olarak yorumladık. Aynı ontolojik tanımda israr ettiğimiz süreçe elde edeceğimiz sonuç farklı olmayacaktı. Dolayısıyla sorun felsefi nitelikliydi ve bulgular inceleme nesnemizin özelliklerinin yanısıra, kullandığımız çözümleme dilinin *inceliklerini* ve inceleme *nesnemize ilişkin felsefi kabullerimizin* değişik oranlarda etkilerini yansıtmaktaydı.

Kentsel toplumsal coğrafya araştırmalarında genelde iki temel ontolojik kabul yapılagelmiştir. Geleneksel coğrafya yaklaşımında yerler veya bölgeler nevi şahsına münhasır özellikler taşıyan tekil coğrafi bireylerin (mahallelerin) oluşturduğu tekil bir üst kimlik şeklinde ele alınır. Bu idiografik yaklaşıma karşı olarak gelişen ikinci tutumda ise yerler aralarında belirli farklılıklar bulunmasına rağmen yine de adlandırılmasında fazla sorun bulunmayan genellenebilir coğrafi olgular şeklinde ele alınır. Birinci yaklaşım benimsendiğinde vurgu için eşi benzeri olmayan özgünlüklerin betimlenip anlaşılması sorunu üzerinedir. Coğrafya alanında bu yaklaşımın epistemolojik temeli Kant'ın bilimler sınıflamasına dayandırılmaktadır. Birincisine taban tabana zıt bir epistemolojik temelden yola çıkan ikinci yaklaşımda ise (pozitivist) görgül düzenlilikler vurgulanmakta, yerel özgünlüklerin coğrafya araştırmalarının bilimler ailesinden tamamen ayrı ve *istisnai* bir yöntembilimle çalışmasını gerektirmeyeceği vurgulanmaktadır.

1950-1970 döneminde Anglosakson ülkelerinde beşeri coğrafya araştırmalarının kabaca bu iki ele alış biçiminin tanımladığı çerçevelerde geliştiğini biliyoruz. Ancak dikkat edilirse bu iki ele alış biçimi de inceleme nesnesinin özelliklerinden çok araştırmacının bu nesneye yaklaşımda seçtiği ele alış biçimin özelliklerini yansıtmaktadır.

Toplumsal coğrafya disiplinin tarihsel gelişim süreci içinde bu iki yaklaşımın birbirini kesinlikle dışlayan biçimde kullanıldığını görüyoruz. Ne var ki görgül örneğimizde de açıkça ortaya çıktığı gibi, bu yaklaşımların birbirini dışlar biçimde kullanılmasının araştırmacıya sağladığı önemli bir getiri bulunmuyor. Nitekim *görgül düzenlilikleri* sayısal taksonomi yordamları aracılığıyla açığa çı-



İSTANBUL'UN TOPLUMSAL COĞRAFYASINA GENEL BİR BAKIŞ

Çeşitli* statü gruplarında varlıklı** katmanların oluşturdukları "tekil" birlikteliklerin görüldüğü mahalleler

Çeşitli* statü gruplarında varlıklı** katmanların hakimiyeti altındaki mahalleler

Herhangi bir statü grubunun hakimiyeti altında olmayan veya A1, B1, C1, D1, A2, D2 ve A4 kategorileri dışındaki grupların hakimiyeti altındaki mahalleler

Konut sahibi olmayan ücretli HH'ların hakimiyeti altındaki mahalleler

Sahip sakin ücretli (SSÜ) veya sahip sakin emekli (SSE) HH'ların hakimiyeti altındaki mahalleler

* Çeşitli: Ücretli işveren, kendi hesabına çalışan ve diğerleri kategorileri kapsanıyor.
** Varlıklı: En az iki konuta sahip HH'ları kastediliyor.

KAYNAK: 1990 genel nüfus sayımı % 5 örnekleme sonuçlarından elde edilmiştir.

karmaya çalıştığımızda, sınırlı sayıda tekil birey ve adlandırılması neredeyse olanaksız zahiri düzenlilikler elde ediliyor. Ne var ki aynı bulgular kentin toplumsal peyzajına tekillik açısından yaklaşan bir Kantçı coğrafyacı açısından da sorun oluşturacaktır. Bu coğrafyacı 570 mahalleden oluşan bir toplumsal peyzajda sadece 40 coğrafi bireyin kendine özgü özellikler taşıdığını, dolayısıyla geriye kalan 540 mahallenin de beklenmedik biçimde benzerlikler taşıyan kümeler altında toplandığını görecektir. Dolayısıyla bulgular ne tekilliği vurgulayan Kantçı coğrafyacılar ne de görgül düzenlilikler peşinde koşan pozitivistler açısından tatmin edicidir. Üstelik söz konusu ele alış biçimlerini harfiyen uygulamakta israr edildiği sürece çözümlemeyi daha da ileriye götürmenin olanağı yoktur.

Oysa araştırma evrenine ilişkin zımni ontolojik kabulleri revize ederek inceleme nesnemize ilişkin çok daha çarpıcı bulgular elde etmek olanaklıdır. Aşağıdaki örnek bu konuda ip uçları sağlıyor. Öncelikle sınıflama yordamının tek başlarına küme oluşturan coğrafi bireyler ile adlandırılması zor kümeleri birlikte oluşturmasının birbirinden tümüyle bağımsız olmadığını görmemiz gerekir. Örneğimizde görüldüğü gibi sınırlı sayıda da olsa tekil özellikler taşıyan mahalleler tek başlarına küme işgal ederek sınıflama için açık kalan sınıf sayısını önemli ölçüde daraltmaktadırlar. İç farklılaşma düzeyi yüksek, dolayısıyla adlandırılması güç mahalle kümelerinin oluşumu bu daralmanın doğal bir sonucudur. Sınıflama için açılan küme sayısının göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir bölümü (% 30 - % 40'ı) tekil mahalleler tarafından kapatılınca, sınıflama yordamı geriye kalan mahalleleri açık kalan kümelere her ne pahasına olursa olsun yerleştirmek zorunda kalmaktadır. İç farklılaşma düzeyi oldukça yüksek, dolayısıyla adlandırılması ve yorumlanması güç kümelerin oluşması bu zorlamalı yerleştirmenin doğal sonucudur.

Oysa tekil özellikler taşıyan ve bu özellikleri nedeniyle de adlandırılması oldukça kolay olan sınırlı sayıdaki mahalleyi, araştırma evreninin, *tekil özellikler taşıyan bileşeni şeklinde* tanımlanıp sınıflama sürecinin dışına almakla bu soruna önemli bir katkı yapabiliriz. Tekil bireyler tedricen sınıflama kapsamı dışına alınarak adlandırılması göreli olarak kolaylaşmış kümeler oluşturma şansı elde edilebilir. Tekil bireyleri adım adım elemeyi amaçlayan bu yaklaşım, elde edilen kümelerin adlandırılması kolaylaşana değin sürdürülebilir.

Sınıflama sürecinin farklı aşamalarında *tekil* olanı saptayarak tekil olmayandan ayırmaya dayalı bu yaklaşımda, idiografik ve pozitivist yaklaşımın zımni ontolojileri birbirini dışlayan biçimde değil birbirini destekler biçimde kullanılmış olmaktadır. Bu durumda kentteki toplumsal peyzajın özgün niteliklere sahip tekil bir bileşen ile görgül düzenlilikler içeren, dolayısıyla sistematize edilebilir bileşene aynı anda sahip olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Bu kabulün *en azından* tekilliği veya mutlak düzenliliği vurgulayan ontolojik kabuller kadar geçerli olabileceğini düşünüyoruz. Kaldı ki yapabileceği görgül katkı irdelenmeden bu

ontolojik kabulün *a priori* dışlanması savunulamaz. Bu yeni ontolojinin yöntembilimsel katkısı aşağıda açıklanıyor.

1. Tek başlarına küme oluşturan *tekil* bireylerin sınıflanacak bireyler topluluğundan ayrılması, buna karşılık oluşturulması istenen küme sayısının sabit tutulması sınıflama yordamına ilk denemede sahip olmadığı bir *hareket alanı* kazandıracaktır. Tekil bireyler ayrıldıktan sonra yapılacak ikinci denemede sınıflama yordamı, ilk denemede yer darlığı nedeniyle belirli kümelere atamak zorunda kaldığı mahalleleri yerleştirmek için göreli olarak geniş bir manevra alanına sahip olacaktır.

2. Tekil bireylerin sınıflama evreninden çıkarılması, küme sayısının sınırlı olması nedeniyle atandıkları kümelerin adlandırılmasını güçleştiren bu tür aykırı bireylerin yeniden yerleştirilmesine veya yer değiştirmesine fırsatlar yaratır. Sınıflama yordamına açılan manevra alanının genişlemesi, *tekil* olmasa bile *aykırı* özellikler taşıyan bireylerin atandıkları grupların değişmesine yol açabilir. Bu, ilk denemede elde edilen sınıflama örüntüsünden daha homojen yani kolay adlandırılabilir kümelerin oluşmasını kolaylaştıracaktır. Ancak unutmayalım ki tekillik daima bir şeye oranla anlam kazanan göreli bir kavramdır. Bu nedenle görgül çözümlemede görece kolay adlandırılabilecek mahalle kümeleri elde etmeye çalışan araştırmacıların (eğer varsa) yordamın ikinci geçişindeki tekil bireyleri araştırma kapsamı dışına taşımaları yararlı olacaktır. (Bu tür mahalleler araştırma evreninin *ikinci düzey tekil bileşeni* şeklinde görülebilir.) Bu yordama ek manevra alanları kazandıracaktır ve birinci basamağa geri dönülerek ayıklama işlemi tekrar edilebilir.

3. Ayıklama işleminin, elde edilen kümelerin yeterince homojen özellikler kazandığına karar verilene değin sürdürülmesi önerilmektedir.

Yöntembilimsel gerekçesi ve sınıflamanın etkinliğine yapabileceği teknik katkılar yukarıda tartışılan bu yaklaşım İstanbul mahallelerinin statü profilleri itibariyle sınıflamasında kullanılmış ve oldukça ilginç sonuçlar elde edilmiştir. İdiografik ve pozitivist ontolojinin *birlikte* kullanılması nedeniyle belki de kimilerinin *eklektik* bulabilecekleri bu yaklaşımın yerleri adlandırmakta karşılaştığımız genelleme sorununu aşmakta önemli bir katkı sağladığını düşünüyoruz. Elde edilen sonuçlar 3. paragrafta tartışılıyor.

3. Önerilen yaklaşımla elde edilen bulgular

Bulguların tartışmasına geçmeden, *tekil* sözcüğü ile kastedilenin ne olduğunu açıklamakta yarar var. Bir mahallenin *tek başına küme oluşturmasına aşağıdaki üç faktör neden olabilmektedir.*

1. Metropoliten alanın başka hiçbir mahallesinde *görülmeyen bir statü grubu bileşimine* sahip olmak,

2. Herhangi bir statü grubunun, herhangi bir yerde metropoliten alanın baş-

ka hiçbir mahallesinde rastlanmayan bir *yoğunlukla temsil edilmesi*,

3. (1) ve (2)'nin birlikte gözlemlendiği bir statü profilinin bulunması.

İstanbul'un 570 mahallesi statü-konut mülkiyeti profilleri itibariyle sınıflandığında ilk geçişte 16, ikinci geçişte 3, üçüncü geçişte 2, dördüncü geçişte 2, 5. geçişte 1 mahallenin kendi başlarına küme oluşturduğu saptanmıştır. Diğer taraftan ilk geçişte 4, 2 geçişte 6, 3 geçişte de 3 adet 2 mahalleli küme oluşmaktadır. Tek başlarına veya sadece iki mahalleden oluşan kümeler sınıflama evreninden çıkarılarak sınıflamanın serbestlik derecesi arttırılmıştır. Tekil özellik gösteren sınırlı sayıdaki mahalle *dışında kalan* genellenebilir mahallelerden oluşan 50 kümenin aşağıdaki 5 kategori altında gruplandırılabileceği görülmüştür.

1. Herhangi bir toplumsal statü grubunun kayda değer bir hakimiyet kuramadığı ve *hemen tüm* statü gruplarının *beklenilen* yoğunluklarla temsil edildikleri mahalleler.

2. Ücretli, İşveren, Kendi Hesabına Çalışan ve Diğerleri (*rentier*-emekli) kategorilerinin en az *iki konuta sahip varlıklı katmanlarının* beklenenin çok üzerinde bir yoğunlukla temsil edildiği alanlar.

3. Konut sahibi ücretlilerin (sahip sakin ücretliler) *tek başlarına* hakim grubu oluşturduğu ve diğer statü gruplarının ancak *beklenilen ölçüde* temsil edildiği alanlar.

4. *Konut sahibi olmayan ücretli* hanehalklarının beklenilenin çok üzerinde yoğunlukla temsil edildiği ve diğer statü gruplarının ancak *beklenilen yoğunluklara eriştiği* alanlar.

5. Genellikle *kendi hesabına çalışan* (esnaflar) ve *diğerleri* kategorisinin orta ve alt katmanlarının genellikle ikili kombinasyonlarının gözlendiği mahalleler.

Bu noktada yordamın ürettiği çok sayıda kümenin birbirinden *nitelik* değil *düzey* farklarıyla ayrıldığını özellikle vurgulamalıyız. Sözgelimi sahip-sakin ücretli hanehalklarının hakimiyeti altında olduğu *açıkça* görülebilen birbirinden ancak yoğunluk düzeyi farklarıyla ayrılan çok sayıda küme oluşabiliyor. Metropoliten ölçekte statü farklılaşmasının genel niteliği betimlemeye çalışıldığında aralarında sadece *düzey* farkı bulunan mahalle kümelerini *aynı* başlık altında toplamakta sakınca bulunmadığı ileri sürülebilir. (Ayırdedici özelliği, *sahip sakin ücretlilerin* yoğunlaşma alanları, *konut sahibi olmayan* ücretlilerin yoğunlaşma alanları vb.) Düzey farklılıkları daha ayrıntılı bir değerlendirmenin konusu olabilir.

Buna karşılık tekil statü profilleri nedeniyle tek başlarına (veya bir diğer mahalle ile) *ayrı* küme oluşturan 50 mahalle arasında rastlanmakla birlikte bu bileşende yukarıdakilerle kıyaslanmayacak kadar karmaşık kombinasyonel statü profilleri bulunuyor. İstanbul örneğinde tekil bileşenin genelde tüm statü gruplarının varlıklı kesimlerinin çeşitli kombinasyonlarıyla oluştuğu görülüyor. Nitekim sınıflama yordamının ilk geçişinde tekil özellikleri itibariyle tek başlarına küme oluşturan 16 mahalleden sadece 2'sinin göreli olarak varlıksız kesimlerin

yoğunlaşma alanı olarak öne çıktığı, geriye kalan 14 mahallenin ise tüm statü gruplarının varlıklılarının biraraya gelerek oluşturduğu benzersiz toplumsal profillere sahip olduğunu vurgulayalım.

Bu tekil mahalleler İstanbul'un her üç yakasındaki ücretli - işveren- kendi hesabına çalışan ve diğerleri kategorilerindeki yüksek gelirli hanehalklarının statü farklarını aşarak oluşturdukları yoğunlaşma alanlarını oluşturuyorlar. Anadolu yakasında Feneryolu, Fenerbahçe, Erenköy, mahalleleri, Beyoğlu yakasında Etiler, Akatlar, Ulus mahalleleri, İstanbul yakasında da Yeşilköy, Yeşilyurt ve Ataköy mahalleleri bu tür tekil statü profilleri sergiliyorlar.

Pozitivist ve idiografik ontolojilerin *birlikte* kullanımının anlamlı ve geçerli sonuçlar verdiğini görüyoruz. Diğer bir deyişle toplumsal peyzajın tekil bileşenini geçici olarak değerlendirme dışına almak sınıflamanın performansını yükseltiyor. Tekil sıfatı herhangi bir nedenle "benzeri olmayan" şeklinde yorumlandığında bu tam da izlenmesi gereken yaklaşımdır. Ancak bu aşikâr yöntembilimsel manevra ihmal edildiğinde İstanbul'un toplumsal coğrafyasının özelliklerine ilişkin makul ve ekonomik bir değerlendirme yapabilme fırsatı elden kaçabiliyor.

Bu değerlendirme sonucu elde edilen homojen hakimiyet alanları ekli haritada görülebilmektedir.[3] Özellikle Anadolu ve Beyoğlu yakalarındaki tekil statü profillerine gönüllü yoğunlaşma alanlarının *(enclaves)* etrafında veya bu nitelikteki iki mahalle arasında varlıklı işveren, ücretli, kendi hesabına çalışan (serbest meslek sahibi) veya *rentier* gruplarının tek başlarına hakim oldukları mahalleler yer alabiliyor.[4] Elde edilen haritanın dikkati çeken diğer özellikleri aşağıda sıralanmıştır.

1. Sınırlı sayıdaki istinai mahalle değerlendirme dışında tutulursa, ücretliler kategorisindeki çeşitli katmanların yoğunlaşma alanları ile yüksek gelir gruplarının gönüllü yoğunlaşma alanlarındaki mahallelerin, *genelde, sınır komşusu olmadıkları*, bu iki grup arasında hiçbir statü grubunun hakimiyeti altında bulunmayan veya genellikle esnaf kesiminin hakimiyeti altındaki mahallelerin oluşturduğu **geçiş zonlarının** yeraldığı görülüyor.

2. Bu *geçiş kuşakları* İstanbul yakasında, Londra asfaltının güneyindeki varlıklı kesimler ile kuzeyinde işçi mahalleleri arasında bir tampon görevi yapıyorlar.

---

3 Renkli baskı olanağımız bulunmadığından yukarıda sayılan 6 kategoriyi beşe indirmek zorunda kaldık. Bu nedenle dar ve orta gelirli esnaflar ve diğerleri kategorisindeki orta gelirli hanehalkları grubunun oluşturduğu kümeyi herhangi bir grubun egemenliği altında bulunmayan mahalleler grubuyla birleştirdik. Kuşkusuz bu haritanın ayırıcı gücünde kayda değer bir eksilmeye yol açıyor. Ne var ki sadece gri rengin tonları ile bütün bu nüansların aktarılması mümkün olamıyor. Harita incelendiğinde tüm statü gruplarındaki varlıklı hanehalklarının metropoliten alanın her üç yakasında yer alan üç odakta toplandıkları, bu grupların oluşturduğu bu gönüllü konsantrasyon alanlarında yeralabilmenin statüden çok gelire bağlı olduğu, bu nedenle hangi statüde çalışırlarsa çalışsınlar varlıklı hane halklarının bu kesimlerde metropolün başka hiçbir kesiminde tekrarlanmayan özgün bir birliktelik içerisinde yaşadıkları görülüyor.

4 (Ne yazık ki bu ayrım da baskıda gri tonlarının karışması nedeniyle belirgin olarak ortaya çıkmıyor. -Dileriz ilerde bu haritayı renkli olarak yayımlama olanağına kavuşuruz.)

Benzer şekilde, Beyoğlu yakasında Boğaza nazır varlıklı mahalleler ile Kağıthane ilçesinin işçi-yoğun mahalleleri arasında aynı nitelikte ikinci bir geçiş kuşağı bulunuyor. Anadolu yakasında ise temel ayırıcının E5 yolu olduğu görülüyor. Öte yandan Anadolu yakasında, Boğaz kıyısındaki üç mahalle değerlendirme dışı tutulursa, yüksek gelirli hanehalklarının *tümüyle* E5 yolunun güneyinde veya E5 yolunu Boğaz köprülerine bağlayan yollar üzerinde bulunduğu görülüyor.

3. Diğer taraftan sentez haritamızda *sahip-sakin ücretli ve konut sahibi olmayan* hane halklarının yakalar arası dağılımındaki çarpıcı kontrast açıkça görülebiliyor. Konut sahibi olmayan ücretli hanehalklarının (a4) tek başlarına hakim grubu oluşturduğu 60 mahalleden sadece 13'ü (%20) Anadolu yakasında bulunurken 47'si (%80) İstanbul'un Avrupa yakasında yeralıyor. Sahip-sakin ücretliler (a2) bunun tam tersi bir dağılım özelliği sergiliyorlar. Konut sahibi ücretli hanehalklarının hakimiyeti altındaki mahalleler Anadolu yakasındaki toplumsal peyzajın ağırlıklı bileşenini oluşturuyor. Ümraniye ilçesinin tamamı ve Pendik ilçesinin E5 yolunun kuzeyinde kalan kesimleri tümüyle sahip-sakin ücretli hane halklarının hakimiyeti altındaki mahallelerden oluşuyor.

Buna karşılık küçük üreticiliğin yaygın ve yoğun bulunduğu İstanbul ve Beyoğlu yakalarında konut sahibi ücretli hanehalklarının yoğun bulunduğu mahallelerin genellikle çeperlerde kopuk kopuk adalar oluşturduğu görülüyor. Bu noktada Küçükçekmece gölünün batısında Firuzköy ve çevresinin ve Gaziosmanpaşa ve Küçükköy kesimlerinin sahip-sakin ücretli hanehalklarının belirgin bir hakimiyeti altında olduğu görülüyor.

4. Teknik nedenlerle haritamızda pek iyi temsil edilmeyen esnaf ve ticaret kesiminin dağılımı ile ilgili bazı noktaları vurgulamak yararlı olacak. Bu statüdeki hanehalklarının belirgin bir biçimde Avrupa yakasında bulunduğu görülüyor. Tarihi yarımadadaki mahallelerin *neredeyse tamamı,* iki mahalle dışında Eyüp ilçesinin tüm mahalleleri, Şişli ilçesinin batı kesimleri *Kendi Hesabına Çalışanlar* kategorisindeki orta ve alt gelirli katmanların hakimiyeti altında bulunuyor.

4. Sonuç

Bu genelleme denemesinden elde edilen sonuçları yöntembilimsel ve muhtevaya ilişkin sonuçlar şeklinde ayrı ayrı ele almakta yarar var.

Yöntembilimsel açıdan önerilen kategorilerin ve yön belirten chi kare göstergesinin ilk bakışta karmaşık örüntüler içeren İstanbul'un toplumsal peyzajının okunabilmesi için anlamlı ve geçerli bir *başlangıç noktası* oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ancak toplumsal peyzajın tekil ve genellenebilir bileşenleri tanımlanıp birbirinden ayrılmadıkça, yerleri toplumbilimsel özellikleri itibarıyla niteleyebilmenin pek olanaklı olmadığı görülüyor. İstanbul'daki toplumsal peyzajın bu özelliği, pozitivist ve idiografik araştırma programlarının ontolojik kabullerinin, *birbirini dışlayan biçimde değil birlikte kullanılmasını* gerektiriyor. *Genelde,* an-

lamlı ve geçerli sonuçlar elde etmek isteniyorsa tekil olan ile genellenebilir olana ayrı statüler tanıyan bu tür bir *bileşik ontolojik çerçevenin* avantajlar sağladığını düşünüyoruz. Genel değerlendirmeden aktarılabilir, genel ve çarpıcı sonuçlar amaçlanıyorsa, kentsel toplumsal peyzajın yerel, tarihsel, coğrafi arızi koşullar altında şekillenmiş tekil bileşeni ile, makro süreçlerin şekillendirdiği geniş kesimlerinin farklı ontolojik çerçeveler altında incelenmesi savunulabilir. Ne genellemeye ağırlık veren pozitivist program ne de tekilliği öne çıkaran idiografik program *tek başlarına* bu soruna geçerli ve etkin bir çözüm getirebiliyorlar. Elde edilen bulgular kentsel toplumsal peyzajdaki tekillikleri yakalamanın kaçınılmaz pahasının genel ve genellenebilir olanı gözardı etmek *olmayabileceğini* gösteriyor. Bu önermenin elbette tersi de geçerli.

İstanbul'daki çözümleme denememizin sonuçları, tekil özellikler taşıyan, -tanım gereği genellenemez olanı- değerlendirme kapsamı dışında tutmayı peşinen kabul etmenin, kentsel toplumsal peyzajın genel ve genellenebilir bileşenine dair daha keskin ve geçerli bulgular elde etmemize yardımcı olduğunu gösteriyor. Özgünlüklerini gözardı ederek tekil coğrafi bireyleri genellenebilir özellikler taşıyan coğrafi bireylerle aynı ontolojik statü içinde ele almak, genel bulgular elde etme projesine hiç bir olumlu katkı sağlamıyor. Tam tersine bu tutumun toplumsal peyzajın adlandırılabilir, -dolayısıyla hakkında konuşulabilir- bileşenlerinden gelen sinyalleri gereksiz şekilde karıştırdığı görülüyor.

Tekil olanla genellenebilir olanın aynı toplumsal peyzaj içerisinde *birlikte varolabileceğini* kabul eden ontolojik pozisyonumuz, genellemeyi amaçlayan yerleşik pozitivist ele alış biçiminden farklıdır. Bu iki ele alış biçimi arasında ilginç bir asimetrik ilişki bulunuyor. Şöyle ki, önerilen yaklaşımın genelleme amacına aykırı düşen hiç bir yönü bulunmaz iken -tek başına küme oluşturan hiç bir birey bulunmuyorsa örnekte tekil bireyler bileşeni boş set şeklinde görülüp, eldeki örnekte bireylerin anlamlı biçimde genellenebildiği sonucu çıkarılabilir- tüm coğrafi bireylere aynı ontolojik statüyü tanıyan yerleşik yaklaşımlarda araştırmacı-paradoksal bir biçimde- bir yanda *tekil bireyler* diğer tarafta *adlandırılması olanaksız genelliklerle* karşı karşıya kalıyor. Genelleme kavramıyla kastedilenin de bu tür bir sonuç olmadığını düşünüyoruz.

Bulgular *içerik* açısından yorumlandığında, İstanbul kentinde çeşitli statü gruplarının varlıklı ve dar ve orta gelirli kesimlerinin yerseçim davranışları arasında ilginç kontrastlar görülüyor. *Ücretli, işveren, kendi hesabına çalışan ve diğerleri* kategorilerinin **varlıklı** hanehalkları, metropoliten mekanda **statü farklarını aşarak** benzerine başka yerlerde rastlanmayan **tekil** birliktelikler ve statü profilleri oluşturuyorlar. Ne var ki aynı durum aynı statülerin dar veya orta gelirli katmanlar için geçerli değil.

Varlıklı kesimlerin statü farklarını aşarak oluşturdukları gönüllü yoğunlaşma alanlarının tekil özellikleri, gelirin son derece eşitsiz dağıldığı bir bağlamda bu kesimlerin *kendi tüketim kalıplarının izlerini taşıyan yerler yaratabilme kaygıla-*

rının bir sonucu olarak görülebilir. Aksi takdirde, sayıca metropoliten nüfusun ihmal edilebilecek kadar küçük bir bölümünü oluşturan *varlıklıların, kendi tüketim norm ve kalıplarından izler taşıyan ve bu kalıpları yansıtan yerler oluşturma olanakları tümüyle ortadan kalkmış olacaktır.* Metropoliten alanın başka hiçbir kesiminde tekrarlanmayan toplumsal profillerin varlıklı kesimlerin hakimiyeti altındaki mahallerde görülmesini, satın alma gücü yüksek ancak sayısal açıdan önemsiz bu kesimlerin sayısal dezavantajlarını gidermeye yönelik bir yerseçim stratejisi olarak yorumlayabiliriz. Bu varlıklı kesimlerin statü farklarını aşarak oluşturdukları gönüllü yığılma alanlarındaki tekil toplumsal profillerin büyük ölçüde *mecburiyetten* kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla İstanbul'un toplumsal coğrafyasının tekil bileşeninin arızi olmanın çok ötesinde önem taşıdığı, bu nedenle kentteki sınıf, gelir ve statü farklılaşmasının doğru anlaşılması için hayati önemde olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan statü-mülkiyet haritasında, kendi konutunun sahibi ücretlilerin (a2), konutsuz ücretlilerin (a4), küçük esnaf ve sanatkar kesiminin geniş ve bitişik alanlarda tek başlarına hakimiyet kurduğu görülüyor. Esnafların ve küçük ticaret erbabının hakimiyeti altındaki mahallelerle, henüz herhangi bir statü grubunun belirgin bir biçimde hakimiyeti altına girmemiş *geçiş bölgelerinin, genelde,* ücretlilerin hakimiyeti altındaki alanlarla, *varlıklı katmanların hakimiyeti altındaki* tekil mahalleler arasında *tampon işlevi gören geçiş alanları* oluşturdukları görülüyor.

Bu açıdan ilk izlenimin görüntünün aksine İstanbul'un oldukça basit bir toplumsal coğrafyaya sahip olduğu söylenebilir.

İstanbul'un toplumsal peyzajı (Paşabahçe ve Beykoz fabrikalarına bağlı olarak oluşmuş iki mahalle değerlendirme dışı tutulursa,) ücretli kesimin *tek başına* hakimiyeti altındaki *hiç bir mahallenin deniz kıyısında yer almadığı, denize sahildar mahallelerin ise genellikle varlıklı kesimlerin hakimiyeti altında olduğu* oldukça ayrışmış bir coğrafi örüntü sergiliyor. Kendi hesabına çalışanlar ile *diğerleri* kategorisindeki hanehalklarının *tek başlarına* veya *birlikte* hakimiyeti altındaki mahalleler genellikle varlıklı kesim enklavları ile ücretliler arasındaki geçiş alanlarını oluşturuyorlar.

Önceki yazımızda tanımlanan 16 konut mülkiyeti-statü kategorisinin birlikte dağılımı incelenerek elde edilen bu bulguların, ilk yazımızdaki genel sonuç eksiliğini önemli ölçüde giderdiğini düşünüyoruz. Geliştirilen çözümleme, okuma yönteminin ve elde edilen sonuçların Türkiye'nin diğer kentlerindeki toplumsal peyzajların incelenmesinde de yararlı olacağını umuyoruz. Bu alıştırmada elde edilen yöntembilimsel ve muhtevaya ilişkin bulgular, Türkiye kentlerinde 100 yıl süren bir modernleşme projesinin sonucunda oluşmuş toplumsal ve ekonomik peyzajların okunmasını kolaylaştırabilir. Diğer bir deyişle bu alıştırmadan elde edilen yöntembilimsel ve muhtevaya ilişkin sonuçlar çok daha projeler kapsamında da anlamlı ve geçerli görülebilir.

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nde işçiler ve işçi sınıfı (1839-1950)

ÖZGÜR GÖKMEN

D. QUATAERT & E.J. ZÜRCHER (DER.)
WORKERS AND THE WORKING CLASS IN THE OTTOMAN EMPIRE AND TURKISH REPUBLIC (1839-1950)
I. B. TAURIS PRESS, LONDRA 1995, 208 SAYFA

Geleneksel olarak sol (sosyalist ve anarşist) siyasal örgütlenmeler üzerine kaynak eserler ve araştırma sonuçları yayımlayan Uluslararası Toplumsal Tarih Enstitüsü'nün (UTTE), geç dönem Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye tarihi üzerine ikinci kitabı. İletişim Yayınları'nca Türkçe'de de yayımlanan ilk kitabı *(Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik)* Mete Tunçay'la birlikte derleyen Zürcher, bir toplumsal tarih çalışması olmasının yanısıra, emek tarihine de bir katkı olan kitaba yazdığı önsözde, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerine ait tarih yazıcılığının kusurlarına ve bunların ihmal ettikleri hususllara işaret ediyor.

Osmanlı dönemine ait sosyo-ekonomik tarih araştırmaları gelişmekle birlikte, bilhassa işçileri ilgilendiren alanlarda büyük boşluklar içermektedir. Araştırmacıları kaçınımaz bir şekilde, devlet ya da devletle organik bağları olan örgütler (loncalar, dinsel kurumlar) üzerinde yoğunlaşmaya iten ve bunun doğal sonucu olarak sözü geçen kurumları araştırmaların merkezi nesnesi kılan ulaşılabilir arşiv kaynakları, işçilere bakışımızı da, olumsuz bir şekilde belirlemektedir. Devlet ve lonca lonca kayıtları, normatif olmaya meyillidirler ve bu yüzden de olanı değil; ama, olması gerekeni anlatırlar. İşçiler, karşımıza günlük hayattaki halleriyle değil; ancak sorun teşkil ettikleri ya da normları bozdukları zamanki halleriyle çıkarlar. Bunların yanısıra, bu kaynaklar Osmanlı iktisadında önemli bir yer tutan bütün işçi gruplarını, onları görünmez kılan bir karanlığa terkeder.

Zürcher, Cumhuriyet dönemi tarih araştırmaları gözönünde bulundurulduğunda da benzeri durumlarla karşılaşıldığını ifade ediyor. Ama daha önemlisi, bu dönemle ilgili olarak suçlanması gerekenin arşiv malzemesinden çok, tarihçinin bakış açısı olduğunu tespit etmesi. Geleneksel loncalar eski rollerini kaybetmiş olsalar da, Kemalist Cumhuriyet tarihini devletin gözleriyle algılamayı sürdürüyoruz. *Bütün uluslar/halklar/bölgeler aynı modernleşme yolundan geçerler (dolayısıyla aynıdırlar); ancak bunlar, tarihin belirli bir anında kendilerini bu yolun farklı bir aşamasında bulurlar (dolayısıyla tam da aynı değildirler).* Ve bu ölçütlerle Cumhuriyet dönemine bakan tarihçiler, *anka*'nın külleri arasından dirilip ayağa kalkmasından büyüllenmiş bir şekilde, onun kurumsal, kültürel ve ideolojik değişimini; bilhassa da askeri-bürokratik elitin modernleşme projesini çalışmalarının

merkezine koyarlar. Bu modernleşme projesinin, işçilerin ve köylülerin baskı altına alınmaları gibi, gündelik birtakım gerçeklikleri, tarihçilerin pek de ilgilerini çeken bir vakıa değildir. Bernard Lewis'in *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Ankara: TTK, 1993) ile Stanford ve Ezel Shaw'un *Reform, Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye'nin Doğuşu, 1908-1975* (İstanbul: E, 1983) gibi Türk ulusçuluğunun etkisini ön plana çıkaran ve *tarihin belirli bir anında* (ideal Batı'ya uzanan!) *yolun farklı bir aşamasında* bulunan Türkiye'nin tarihini, modernleşme kuramı çerçevesinde ele alan beylik eserler hatırlandığında, Zürcher'in işaret ettiği gerçeklik, herhalde daha iyi anlaşılacaktır. Kitabın amaçlarından biri, bu tür bir tarih yazıcılığına alttakilerin tarihini, Thompsoncı bir zihniyetle onların zaviyesinden naklederek karşı koymak.

Zürcher, kitabın Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi işçi sınıfından bağımsız olarak, emek tarihinin geleceğine de katkıda bulunmak çabasında olduğunu beyan ediyor. UTTE son dönemde, geleneksel olarak emek tarihçilerinin bakış açısı dışına düşen dönem ve coğrafyaları kapsayan mukayeseli bir araştırma yürüterek 'emek tarihinde yeni kavramlar'ı gündeme getirmeyi amaç edinmiş. Enstitü böylece son dönemde yükselen postmodern rölativizme karşı, modern emek tarihçilerinin yeni paradigma arayışlarına destek olmak niyetini taşıyor. Kitap ve onu oluşturan seminerin bir amacı da bu zaten.

Quataert de girişte yaklaşık olarak Zürcher'in işaret ettiği hususlara temas etmekle birlikte, özel olarak, seminere katılan ve kitabı teşkil eden makaleleri kaleme alan yazarların kusurlarını ele alıyor. Yazarlar, her ne kadar devlet seçkinlerinin toplumsal hafızadan silmeye çalıştıkları bir tarihi muhafaza etmeyi başarsalar da, (ilksel amaçlarına ve tarihi aşağıdan nakletme çabalarına rağmen) paradoksal olarak devlet ve modernleşme kuramına vurgu yapmayı sürdürüyorlar. Quataert çalışmaya başlamadan önce üzerine eğildikleri coğrafî bölgede çoğu işçinin sınıf bilincinden yoksun olması ve işçi örgütlerine üye olmamaları nedeniyle, sınıf bilinci meselesinden çok işçiler üzerinde durmaya karar verdiklerini ifade ediyor. Bu mutabakata rağmen yazarların çoğu, örgütsüz, sosyalist olmayan emekle ilgili meselelere yeterince eğilmemişler. Quartaert tam da bu bağlamda, bilinçli ve örgütlü işçi örgütlenmelerinin emek tarihinin sonunu teşkil ettiğini kabul ederek, modernleşme paradigmasının izini sürmeye devam ettikleri kanısında. Emek tarihinde ihtiyaç duyulanın, bu tarihi solun tarihinden ayırmak olduğunu inancını taşıyor.

Yavuz Selim Karakışla, Osmanlı sınai işçi sınıfının doğuşunu ele aldığı makalesine, Tanzimat'ın ilanının ve hemen öncesinde imzalanan iktisadi anlaşmaların etkilerine temas ederek başlıyor. 1908'i yaptığı dönemlemenin ortasına koyabiliriz. Kurulan örgütlere, işçilerle devletin ilişkilerine, ortaya çıkan yeni sınai sahalarına, 1908 öncesi gayri-müslimlerin işçi örgütlerinde taşıdıkları öneme, 20. yüzyılın ba-

şında kurulan sosyalist partilere yer veren makale, tarihsel gelişimi yansıtır nitelikte olsa da, Quataert'in ifade ettiği gibi, eylemlikten uzak olan işçilere ve onların hallerine hiç temas etmiyor.

Quataert ve Sherry Vatter, aynı dönemlerde (1850-1912/1914) İmparatorluğun farklı bölgelerindeki işçilerin durumlarına bakıyorlar. Avrupa tarzı, solcu ya da sosyalist hareketlerin varolduğu, gelişmiş bir sanayiye sahip, örgütlü ve bilinçli işçi örgütlerini barındıran Selanik ile tekstil sahasında çalışan militan işçileri barındıran Şam'ın durumunu karşılaştırmak oldukça ilgi çekici.

Feroz Ahmad, çoğunlukla ilk el kaynakları kullanarak Cumhuriyet döneminde işçi sınıfı bilincinin gelişimine ışık tutuyor. Osmanlı'nın son dönemlerinde emek sahasındaki ayrımların etnik temelde gerçekleştiğine, 1917 Devrimi'nin etkilerine, 1923 İktisat Kongresi'nde işçilere tanınan role yer verdikten sonra Kemalizm'in sosyalizme karşı takındığı tavrı irdeliyor. Sınıf bilincinin gelişiminde önem atfettiği iki husus, ücretli emek gücünün toplam emek gücüne nazaran azlığı ve terminoloji sorunu. Kullandığı kaynakların künyelerinde birtakım kusurlar olsa da (Topçuoğlu yerine Topaloğlu adını vermesi, aylık yayımlanan *Ayın Tarihi*'ne 1930-1931 tarihleri ile atıfta bulunması), makalesinin, Serbest Cumhuriyet Fırkası'na yönelen işçi desteğinden sonra korporatizmin kurumsallaşmasını ele aldığı kısmı oldukça fikir açıcı.

Erdal Yavuz'un Cumhuriyet'in kuruluşundan İkinci Dünya Savaşı'na kadar geçen dönemde sınai işgücüne bakan makalesi ile Mehmet Şehmus Güzel'in Savaş döneminde sermaye ve emek ilişkilerini inceleyen makalesi birbirini tamamlar nitelikte. Küreselleşme ve kapitalizmin yeniden yapılanması döneminde istihdamın değişen koşullarını ele alan bir Çağlar Keyder sonsözüyle biten kitap, 20 sayfalık bibliyografyası ile de emek tarihi çalışanlar için önemli bir kaynak.

*

Eleştirel Sosyal Teori: Kültür, Tarih ve Fark Sorunu

NURAN EROL

CRAIG CALHOUN
CRITICAL SOCIAL THEORY: CULTURE, HISTORY AND THE CHALLENGE OF DİFFERENCE
CHARLES LEMERT, CAMBRIDGE, 1995

Evrenselcilik-farkçılık sorunun eleştirel bir sosyal teori anlayışı ile çözümlenebileceği düşüncesini irdelemek, "Eleştirel Sosyal Teori" adlı çalışmasının yazarı Craig Calhoun'un temel amacını oluşturuyor. Calhoun, aşağıda tanıtılan kitabını yazmadan önce "Habermas ve Kamusal Alan" (1992) ve "Sosyal Teori ve Kimlik Siyaseti" (1994) gibi incelemeleriyle özellikle eleştirel teori ve kamusal alan gibi

konularda önemli katkıları olmuş bir sosyolog. "Fark" sorunu postmodern jargonukullanma çekiciliğine kapılmaksızın çözümlemeye çalışırken, Calhoun, öncelikle eleştirel teoriyi yeniden gözden geçirme gereğinden hareket ediyor; kültürel fark ve tarihsel özgüllük gibi temaların sosyal teorisyenler tarafından göreceliğin tuzağına düşmeksizin nasıl ele alınabileceğine ait bir şema çıkarmaya çalışıyor; bu konuda yapılan tartışmalarda yer alan (feministler, postyapısalcılar, Habermas hayranları gibi) seslerin arasında kendi konumunu evrenselcilik - farkçılık arasında bir alternatif arama şeklinde belirliyor; ve son olarak hem popüler olarak hem de akademik olarak tartışılan 'kimlik siyaseti'ni biçimlendiren argümanların entellektüel bir sığlıktan kurtarılabilmesi için gerekli olan tavırları ele alıyor.

Calhoun'un çalışması aşırı derecede kapsamlı veya iddialı bir çaba olarak görülebilse de, öncelikle eleştirel kuramın fark ve kimlik konusundaki sınırlılıklarını tanıma ve bu tanımayı formüle ederken kendi çin belirlediği kalkış noktalarının açık-seçikliği açısından son zamanlarda yoğun olarak ele alınan evrenselcilik - farkçılık tartışmasına ışık tutuyor. Calhoun'a göre, "bireyler arasında farklılık yok" mesajı, tüm insan bilimlerinin ve sosyal bilimlerin verdiği mesaj oldu. Bir yandan 'kimlik siyaseti'ni mutlak bir 'ötekiliğe' dayandıran post-yapısalcılar, postmodernistler ve bazı feminist gruplar; diğer yandan ise başta Habermas olmak üzere Aydınlanma evrenselciliğinin, modernizmin ve akılcılığın savunucuları şeklinde belirlenen farklı 'taraflar' arasında bir 'orta yol' bulma girişimi gerekmekte. Bugün dünyada etnik milliyetçilik, ırkçılık, köktendincilik ve etnik çoğulculuk şeklinde kendini gösteren 'fark' teması konusunda sosyal teori yeni kategoriler üretmek zorunda. Çünkü kendi düşünce kategorilerimiz, neyin olabileceğini tanımayı engelleyerek özgürlüğümüzü kısıtlamakta. Bu durumun en önemli nedeni, pazara göre, sosyal bilimlerin bireylerin tek bir dünyada yaşadığını varsaymaları. Modern sosyal bilim alt-kültürleri sorunsal olarak kabul etti: bireysel bilincin tutarlı ve istikrarlı bir sosyal çevreye ihtiyacı olduğunu vurguladı. Farklı dünyaları aynı anda işgal eden bireyleri çözümlemede, örneğin sosyologların 'rol' kavramı gibi, bu işgal etmedeki dinamizmi yakalayacak çözümlemeler üretemedi. Sosyolojik teoride yer alan 'roller'e ilişkin değerlendirmeler, bireylerin çok kimlikliliğinin etkileri konusunda duyarlı olmadı. Rol teorisinin pek çok versiyonu birey ile rolleri arasında neredeyse ontolojik bir bağımsızlık kurguladı; sorunun karmaşıklığını açıklayacak argümanlar geliştirmedip ve buna bağlı olarak sosyal yaşamda benliğinin konstrüksüyonuna ilişkin bir kabullenme yapmadı. Söz konusu karmaşıklığı kavrayacak eleştirel bir sosyal teori, Calhoun'a göre, ne böyle bir teoriyi evrenselciliğin içine hapsederek gerçekleştirilebilir ne de farkçılık ile başarılabilir.

Sürekli olarak değişen, dönüşen ve dönüştüren sosyal dünyayı anlamada sosyal teorisyenlerin yapması gere-

ken, bireylerin fenomenolojik deneyimlerini ve pratik eylemlerini de göz önünde tutmak; anlatımlara da yer veren bir teori anlayışını geliştirmek; ve teorinin soyut ampirik bilginin somut olduğu anlayışını yıkmak. Ayrıca, Calhoun'a göre, eleştirel okul özellikle aşağıda sıralanan noktalarla ilgili olarak farklı çalışmaların birbirine eklemlenmesini gerektirir:

(1) teorisyenin içinde yaşadığı sosyal dünya ile eleştirel olarak angaje olması ve içinde yaşadığı dünyayı 'denatüralize' etmeye çalışması;

(2) teorisyenin kendi entellektüel etkinliğinin temelinde yatan tarihsel ve kültürel koşulları açıklaması; buna bağlı olarak tarihin tekilliklerini anlamaya çalışması;

(3) teorisyenin kendi anlamasına ait kavramsal bir çerçevenin eleştirel olarak yeniden ele alınması.

Eleştirel bir sosyal teori, buna göre, ilk sosyologların tersine 'fark' sorununu 'onlar/biz' zıtlığına projekte etmeden veya bu sorunu tipler arasındaki farklarla ilgili bir sorun olarak ele almadan açıklamaya çalışmalı. Çünkü bu tür tutumlar, bizi tekil ve aynı bireylerden oluşan homojen bir toplum anlayışına götürerek tek bir sosyal dünyayı paylaşan veya çeşitli kırılmaları olmayan bir kültür anlayışını pekiştirir; marjinal grupları sosyal problemleri olan topluluklar olarak değerlendirmemize neden olur. Tek bir yaşam dünyasının parçası olma anlayışı, aynı zamanda gerçek yaşamın nasıl organize edilmesi gerektiği konusundaki varsayımları da yansıtır; 'normalliği' tanımlar.

Kültürleri kendi çalışma objemiz olarak kurgulamak, bireyin kendisini kuşatan global sistemin veya sosyal organizasyonun bir parçası olarak ele almayı değil, daha çook bireyin tüm bu oluşumlardan kopuk olarak tanımlamayı beraberinde getirir. Etnisite, azınlık ve altkültür gibi kavramlar, bazı grupların tamamen özerk bir kültürü oluşturduğunu vurgulamayı reddetmek istediğimizde kullanılmaktadır. Kültür ve millet gibi birimlerden bahsedildiğinde, bu birimlerin

(a) dünyaya ilişkin ampirik gözlemlerimizi önceden kurguladığını;

(b) kültürler arası anlamaya ilişkin sorunlarımız hakkında bize fikir veren modern 'fark' fikrinin temel boyutlarını oluşturduğunu hatırlamamız gerekir.

Buna bağlı olarak, Calhoun, incelenen bu tür birimleri belirli kurgusal kavramlarla şematik olarak ele alma girişimlerinin veya Verstchen gibi hermönütik araçlara başvurmanın da kendi açmazlarını beraberinde getireceğini belirtir. Çünkü 'fark' sorunu ancak ve ancak dinamik bir süreç içinde ortaya çıkan, dışsal gerçeklikle ilişkilendirilerek anlaşılması gereken ve ontolojik bir temellendirmeyle ele alınabilinir. Bu tür bir temellendirme ise, tarihsel özgüllük sorunsalını da göz önünde tutan; bir diğer deyişle tarihsel vak'aların nasıl kurgulandığına da dikkat eden eleştirel bir teori ile yapılabilir. Unutulmamalıdır ki, teori adı verilen kavramsal bütünler tarihsel bir olgudur. Ayrıca teorilerde kullanılan kategoriler sadece belirli tarihsel düzlemler için geçerlidir.

Yazar, evrenselcilik - farkçılık tartışmasında baş rolü oynayan aktörlerden postmodernist okumaya da değinerek, bu tür bir okumanın çağdaş kültürel süreçleri ele alırken içselleştirme veya hareketlilik gibi birtakım araçlara başvurduğunu, fakat sonuç olarak bu araçların bazı serbest düşünce oyunlarına dönüştüğünü vurgular. Her ne kadar 'fark' konusundaki farkındalığımızı keskinleştirseler de, kültürel olarak duyarlı ve tarihsel özgüllüğe önem veren bir tavır postmodernistler arasında görülmez. Bütün bu eleştirilerin ve çözümlemelerin sonunda Calhoun evrenselcilik-farkçılık, akılcılık görecelik ve modernizm-postmodernizm ikilemleri karşısında Bourdicu'nun yaklaşımının bize belirli anahtarlar sunabileceğini söyler. Bourdieu, eleştirel bir sosyal teorinin, her şeyden önce, varolan kategorilerin eleştirisi, sadece gerçek olan değil fakat mümkün olan bağlamında da sosyal hayatın bir çözümlemesi üzerinde odaklaşmasını belirterek bir yeniden üretim teorisi sunar. Belki de bu tür bir teori ile günümüzde yaşanan farklılıklara ve çeşitlilikleri anlamaya ilişkin süreçsel bir yaklaşım kullanmak mümkün olacaktır. Farklılıkları süreçler içinde çözümlemek, "dışsallığın içselleştirilmesini ve içselliğin dışsallaştırılmasının diyalektiğini" kabul etmekle gerçekleşebilir ancak.

Sonuç olarak, Calhoun'un çalışmasında farklı toplumsal pratiklerin bir sonucu olarak ön plana çıkan çeşitli teorik çözümleme arayışlarında rastladığımız tanıma-tanınma ve kimlik siyaseti gibi temaların eleştirel bir sosyal teori içinde çözümlenmesi gerektiği vurgulanır. Günümüzde kimlik siyasetinin yeni biçimlerinin ortaya çıkması demokrasi kavramını tartışmanın odak notkasına koymaktadır; çünkü artık siyasal topluluğun oluşumu söz konusu tartışmanın anahtar sorunlarından biri haline gelmiştir .Millet ve etnisite gibi kavramlara durağan bir biçimde değil, çeşitli olasılıkların omluşturduğu bir anlam dünyasını ve aynı zamanda bu birimlerin kendi içinde varolan içsel gerilimleri ve çatışmaları da göz önünde tutarak yaklaşmak gerekir. Belki de tüm bu 'gerekenleri' yapmak için hem günlük siyaseti çözümlemede kullandığımız katgorileri yeniden-gözden geçirmek hem de kültürel ve sosyal teoride kullandığımız pek çok kavramı sorgulamamız zorunludur. Millet, etnisite, kamusal alanlar, ırk, cinsiyet ve sınıf gibi kavramsal kategorileri siyasal söylemin değişmez ögeleri olarak görmek ve yukarıda belirtilen 'belki'nin önündeki en önemli engel gibi görünüyor...

Yazarlara Not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış, ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte iki sayfayı geçmeyen İngilizce bir özet iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Format: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve *"a.g.e."*, *"a.g.m."* gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987; 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra *"vd."* ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulanzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyadlarına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity,* Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital,* Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience,* Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures,* Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture,* 1(1), 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers,* 75(2), 309-333.

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/lime" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeolsie in Turkey,* Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Toplum ve Bilim'e iletilecek yazılar bu formata uygun olarak A4 kâğıtlara her bir yanda marjlar bırakılarak, geniş aralıkla yazılmalı ve en az üç kopya olarak aşağıdaki adrese gönderilmelidir. Yazıların ascıı veya text dosyasıyla diskete yüklenmesi çok yararlı olacaktır.

Toplum ve Bilim
Selânik Cad. 64/11
06640 Kızılay/Ankara

Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Toplum ve Bilim

63

Mutman *Kriz ve Değer: 21. Yüzyılın Eşiğinde Kapitalizm ve İdeoloji* Erdoğan *Metinlerarasılık, Hegemonya ve Siyasal Alan* Baker *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme* Tekeli *Demokratik Düşüncenin Temellendirilmesi ve Eleştirel Kuram Üzerine Düşünceler* Suğur *Türkiye'de Esnek Üretim ve Küçük Sanayi: OSTİM Sanayi Bölgesi Esnek Uzmanlaşmanın Neresinde?* Kırlı-Kolluoğlu *Avrupamerkezcilik: Sosyal Teorinin Kör Noktası* Yılmaz *Kardeşlik Düşüncesi Hakkında* Özdoğan *"Türk Milliyetçiliğine Bakmaya Çalışırken"in Düşündürdükleri*

64/65

Işık *Mekânın Politikleşmesi, Politikanın Mekânsallaşması* Akcan *İletişim ve Tüketim Toplumunda Mekânsal Farklılığa Ait Çelişkiler* Eraydın *Mekân Organizasyonuna İlişkin Değişen Paradigmalar* Helvacıoğlu *Tarihî-Coğrafî Materyalizm* Pınarcıoğlu *Yeni Coğrafya ve Yerellikler* Pratt *Eleştirel Realizm ve Toplumbilimsel Araştırmalarda Pratik Anlamları* Geenhuisen & Nijkamp *Sürdürülebilir Kenti Nasıl Planlamalı?* Sarıkartal *Bazı Orta Çağ İslâm Yapıtlarında "Öteki" Mekânların Oluşumu* Çalışkan *1980 Sonrası Coğrafya Ders Kitaplarında Mekân ve Birey Kurguları*

66

Boratav *Köy Hanehalkı Anketlerinden Kırsal Sınıflara* Ansal *Türk Sanayiinde Ücretli Kadın Emeğinin Değişen Konumu* Buğra *Cumhuriyet Dönemi Girişimcilik Tarihi ve YDH* Şen *Türkiye Büyük Burjuvazisinin Anatomisi* Demir *Türkiye'de İşçileşme Süreçleri* Serçe *1923 İzmir-Aydın Demiryolu Grevi* Erder *Yeni Kentliler ve Kentin Yeni Yoksulları* Açıkel *Mikro Mekân Paradigmasına Giriş* Keyman *Demokrasi, Topluluk ve Fark* Yeğenoğlu *Oryantalizm ve Milliyetçi Söylem Arasında Kadın ve Peçe*

67

Ahıska *Medya, Küresellik ve Yerellik* Mutman *Televizyonu Nasıl Sorgulamalı?* Alankuş-Kural *Türkiye'de Medya, Hegemonya ve Ötekinin Temsili* İnal *Yazılı Basın Haberlerinde "Yapısal" Yanlılık Sorunu* Karakayalı *Doğarken Ölen: Hafif Müzik Ortamında Ciddi Bir Proje Olarak Orhan Gencebay* Tekelioğlu *Kendiliğinden Sentezin Yükselişi: Türk Pop Müziği'nin Tarihsel Arkaplanı* Erdoğan *Ulusal, Kolonyal Söylem ve Yeşilçam Melodramı* Erol *Söylem Olarak İdeoloji: New York Times Örneği*

68

Amin *Dünya Kutuplaşmasının Geleceği* Dirlik *Bir Paradigma Olarak "Çin Kapitalizmi" Üzerine Düşünceler* Keyman *Küçülen ve Parçalanan Dünyada Siyaseti Anlamak* Sakallıoğlu *Türkiye'de Yeni Sağ, Siyasallaşma, Meşruiyet ve Sivil Toplum İlişkisi: Hayaller ve Gerçekler* Ergut *Demokrasi, Politik Toplum, Parti* İnsel *Armağanın Günümüz Ekonomisindeki Yeri* Alpkaya - Çelebi *Medyada Gündem Oluşturma: Hürriyet 1994 Örneği* Yıldırım *İşçi Sınıfından Bir Kesit: Gebze Metal İşçileri* Özertürk - Türkyılmaz *Sanat Alımlayıcısının Biriktirici Olarak Tipolojisi*

69

Tatar-Peker *Dünya Bankası: Kalkınmacılıktan "İyi Yönetim" Söylemine* Oğuz *Globalleşme ve Sendikalar* Somel *Üretimde Globalleşme ve Kalkınma* Aslanoğlu *Globalleşme ve Dünya Kenti* Mert *Cumhuriyet'e İlk İslamcı Muhalefet: **Yarın** ve **Müsavat*** Baştuğ *Altaylı Göçebelerde Kabile-Federasyon ve Devlet* Tarhan *Global Kültür ve Kimlik* Çiğdem *Gellner'in İslâm Toplumu Modeli Üzerine* Bora-Üstel *Ulus-Devlet, Cumhuriyet, Kimlik ve Yurttaşlık*

70

Baker *Bilinçdışının Bir Eleştirisine Doğru* Žižek *Müstehcen Efendi* Gourgouris *Tarihle Düş Arasında Ulus Biçimi* Koçak ***Mai ve Siyah** Üzerine Psikanalitik Bir Deneme* Açıkel *"Kutsal Mazlumluğun" Psikopatolojisi* Holbrook *Klasik-Sonrası İmge, Okyanussal Benlik* Cankoçak *Masalda Büyüyen Kızlar* Yılmazer *Freud, Jung, Psikanaliz ve Edebiyat* Erdoğan *Sinema ve Psikanaliz* Akay *İmge, Ne Hallerde?* Tura *Metapsikoloji ve Fenomenoloji* Göka *Psikanalizin ve Psikiyatrinin Geleceği İçin Bazı Sezgiler*

71

Güvenç-Işık *İstanbul'u Okumak: Statü-Konut Mülkiyeti Farklılaşmasına İlişkin Bir Çözümleme Denemesi* Ercan *Kriz ve Yeniden Yapılanma Sürecinde Dünya Kentleri ve Uluslararası Kentler: İstanbul* Aktar *Varlık Vergisi ve İstanbul* Köker *Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası* Bora *İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği* Yenal *Yemeİçmenin Tarihi ve Sosyolojisi* Göksu *Çalışma-Dışı Zamanı Satın Alan Post-Turist Öznenin Sahicilik Bunalımı* Konukman *Cem Somel'in "Üretimde Küreselleşme ve Kalkınma" Başlıklı Makalesi Üzerine Bir Not* Somel *Nota Cevap* Saraçoğlu *Küreselleşme: Retorik ve Gerçeklik*

Birikim Yayınları

600000.T L
K.D.V. DAHİL